ACHIM JEREMIAS



Parabolele lui Iisus

ANASTASIA

Concepția grafică: Doina DUMITRESCU

Editor: Sorin DUMITRESCU

Traducerea s-a efectuat după
JOACHIM JEREMIAS
THE PARABLES OF JESUS
Revised Edition,
Charles Scribner's Sons,
New York, 1963

Str. Venerei 13, sector 2, București, tel./fax: 2116745; 2108549

ISBN: 973-9374-58-1

JOACHIM JEREMIAS

PARABOLELE LUI IISUS

Traducere din limba engleză de
P. S. CALINIC DUMITRIU,
Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Iașilor,
Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC
și Dr. ȘTEFAN MATEI

Cuvânt introductiv de
Părintele GALERIU



Cuvânt introductiv

Prima noastră întâlnire spirituală – prin operă – cu Joachim Jeremias, teolog luteran, profesor de Noul Testament, am trăit-o ca pe o adevărată sărbătoare. *Joachim Jeremias a cercetat stăruitor, ca exeget, și a ajuns la înțelesul adânc și adevărat al acestui cuvânt fundamental din Noul Testament: cel de* Avva.

Precum se cunoaște, acest cuvânt îl găsim prezent în următoarele trei locuri sacre: întâi în rugăciunea Mântuitorului din grădina Ghetsimani înainte de jertfa Sa: „Și zicea: Avva, Părinte, toate sunt Ție cu putință. Depărtează paharul acesta de la Mine. Dar nu ce voiesc Eu, ci ceea ce voiești Tu" (*Marcu* 14, 36). Al doilea moment și loc îl aflăm în Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani, scriindu-le: „Pentru că n-ați primit iarăși un duh al robiei, spre temere, ci ați primit Duhul înfierii, prin care strigăm: Avva! Părinte!" (*Romani* 8, 15). În sfârșit, o asemenea unică invocare o aflăm tot prin Sfântul Apostol Pavel, în *Epistola către Galateni*: „Pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Avva, Părinte!" (*Galateni* 4, 6).

Cu totul semnificativ este faptul că de fiecare dată în această invocare, rugăciunea se îndreaptă către Dumnezeu, numindu-l și *Avva*, și *Părinte*. În fond, Persoana divină este una, a Tatălui, dar invocată în două limbi diferite: *Avva*, din limba aramaică, și *Pater* din limba greacă, semnificând Părinte. Care este însă tâlcul, explicația acestei îndoite numiri?

Dintre Părinții Bisericii, Sf. Ioan Gură de Aur a observat adânc sensul acestei invocări. Ocupându-se numai de exegeza, tâlcul dat de Sf. Apostol Pavel în cele două epistole evocate (*Romani* și *Galateni*), Hrisostom sesizează aici tocmai prin cuvântul *Avva* darul divin în plenitudine al adopției noastre

divine în Har, prin venirea în lume a Fiului Părintelui ceresc Însuşi. Anume, Sf. Ioan Gură de Aur subliniază: „Cei iniţiaţi duhovniceşte înţeleg adâncimea acestui cuvânt – «Avva, Părinte» –, ei, care trebuie să-l pronunţe pe primul loc în rugăciunea lor tainică. Şi: niciodată nu veţi vedea pe iudei dând acest nume de *Tată* când se roagă. Dar, în ce ne priveşte pe noi, credincioşii – preoţi sau simpli creştini, mai de sus, sau mai de jos –, se cuvine să ne rugăm, chemându-L pe Dumnezeu cu acest nume". Şi, adâncind ideea, adaugă mai departe: „Pentru a arăta că el – Sfântul Pavel – înţelege acest nume de Tată în întreaga accepţiune a cuvântului, Apostolul întrebuinţează limba ebraică; el nu zice numai *Tatăl meu*, ci *Avva, Tatăl meu*; cuvânt care nu se găseşte decât pe buzele adevăraţilor copii adresându-se adevăratului lor Părinte" (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a XIV-a – Epistola către Romani*, în ed. Saint Jean Chrisostome, trad. par L'abbe J. Bareille, Paris, 1871, pp. 36-37). Exegeza, cu sesizările ei din comentariul Sf. Ioan Gură de Aur, ni se arată de-a dreptul revelatoare. Într-adevăr, Hrisostom încredinţează că numai creştinii prin botez Îl numesc pe Părintele ceresc şi cu numele în aramaică – de *Avva*, cum l-a numit Mântuitorul Însuşi (*Marcu* 14, 36) – şi, prin aceasta, devenim, într-adevăr, fii prin adopţiune în har şi, mai precis, moştenitori împreună cu Hristos. Şi totodată, repetăm, el vine cu observaţia semnificativă, spunând: „Niciodată nu veţi vedea iudeii dând lui Dumnezeu acest nume de *Tată, Avva* şi să I se roage cu acest nume". Hrisostom pune astfel în lumină unicitatea numelui de *Avva* şi, în acest timp, Iudeii, în conştiinţa transcendenţei absolute a lui Dumnezeu şi a sfinţeniei Lui, nu cutezau niciodată să-I rostească numele. De aceea, Sf. Evanghelist Matei, în *Evanghelia* adresată Evreilor, va folosi în loc de „Împărăţia lui Dumnezeu" – „Împărăţia cerurilor". Surprinzător, totuşi, precum s-a citat mai sus, în predica lui Hrisostom, cuvântul *Avva* apare, curge atât de obişnuit pe

buzele unor prunci, care se adresează, în chip firesc, adevăratului lor tată după trup (*gnesion* – naştere firească).

Or, aceasta a fost sesizarea excepţională, inspirată am zice, a profesorului Jeremias, anume: „Mântuitorul, în rugăciunea din grădina Ghetsimani: «Avva, Părinte…», rosteşte cuvântul din aramaică al pruncilor prin care El se adresează Părintelui ceresc. Altfel spus, se adresează Tatălui Său ceresc într-un chip unic, propriu numai Lui. Cercetând rugăciunile din mediul iudaic – siro-aramaic din acea vreme –, aşa cum sesizase Hrisostom, în nici una din aceste rugăciuni nu era invocat Dumnezeu prin *Avva*. Repetăm, cuvântul e rostit numai de Iisus, aidoma, am spune, cu acel cuvânt pe care îl foloseau pruncii adresându-se tatălui lor firesc. De menţionat şi faptul, constatat de asemenea, al celor două cuvinte: *Avva* şi *Ima* prin care pruncii chemau fie pe tatăl, fie pe mama lor.

Atunci se revelează în invocarea „Avva" un semn cu totul clar, drept vocea absolut însăşi a lui Iisus – *ipsissima vox Jesu* – întrucât invocarea este fără nici o analogie în ansamblul literaturii rugăciunilor iudaice (J. Jeremias, *Le message central de Nouveaux Testament*, Paris, Cerf, „Foi vivante", 175, 1976, cap. „Abba", p. 59).

Aceasta este mărturia sfântă a lui J. Jeremias ca rod al unei munci consacrate Adevărului, urmând cuvintelor Mântuitorului: „… căutaţi şi veţi afla…"; – mărturie care şi prin această unică rugăciune a intrat luminos în credinţa dreaptă a Bisericii, revelând pe Iisus Hristos drept Fiul unic şi absolut al Părintelui ceresc. Dar, totodată, prin El, posibilitatea ca şi noi să devenim fii prin Har ai Părintelui ceresc. În acest sens, Mântuitorul ne încredinţează drept fundamentală rugăciunea „Tatăl nostru". Şi, precum se ştie, de neomis: Mântuitorul, precizând relaţia Lui unică faţă de Tatăl, pune în lumină şi distincţia „discontinuitatea totală, atât cu mentalitatea iudaică a epocii", dar şi cu ucenicii şi cu noi toţi, rostind în acelaşi timp:

„Tatăl Meu și Tatăl vostru, Dumnezeul Meu și Dumnezeul vostru". Fără însă a omite legătura, adopțiunea în Har ca unii care suntem, din voia Părintelui ceresc, în Duhul Sfânt, moștenirea Lui, precum și încheie Liturghia: „Mântuiește, Doamne, poporul Tău și binecuvântează moștenirea Ta".

Am evocat toate acestea ca un omagiu adus profesorului Jeremias cu prilejul publicării lucrării de față: *Parabolele lui Iisus*. Privind și această operă, considerată „capitală", a muncii sale teologice, se cuvine să prețuim și aici preocuparea de a privi, contempla pe Iisus Hristos – Fiul lui Dumnezeu – în unicitatea, originalitatea slujirii Lui mesianice. Fiecare parabolă este înfățișată ca o icoană a misiunii divine pentru adevărul omului.

Părintele Galeriu



„Pilda celor zece fecioare"
Gravură în lemn de Teodosie Monahul,
Mănăstirea Neamț, 1826

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE

Această traducere [engleză] are la bază a șasea ediție germană (1962). În comparație cu prima ediție engleză (1954), care avea la bază a treia ediție germană (1954), cartea a fost revizuită cu grijă și considerabil mărită. A fost atribuit un spațiu mai larg exegezei diferitelor parabole, dându-se atenție deosebită interpretării acestora în contextul lor local palestinian. Totodată a fost inclusă o discutare a parabolelor din Evanghelia lui Toma, *tradusă în limba germană de O. Hofius. A fost pentru mine o încurajare neașteptată să constat că ele confirmă în bună măsură rezultatele la care am ajuns în ediția a doua a cărții mele. Vreau să exprim gratitudinea mea profesorului S. H. Hooke, care și-a pus la contribuție marea sa pricepere ca traducător al ambelor ediții englezești ale acestei cărți, D-rei K. Downham, editor asistent la SCM Press, profesorului B. Gerrish de la Seminarul Teologic McCormick, care m-a ajutat la corectarea manuscrisului și a spalturilor.*

Cât de mult este această lucrare îndatorată stimulului și informației cărții de o importanță fundamentală a lui C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, *ed. a II-a, London, 1936, se va vedea din multe indicii. Cartea profesorului Dodd a deschis o nouă eră în studierea parabolelor; deși pot exista diferențe de opinie în ce privește unele detalii, totuși e de necugetat că vor putea fi vreodată abateri de la liniile esențiale trasate de Dodd pentru interpretarea parabolelor lui Iisus. Contribuția mea proprie constă în încercarea de a ajunge la forma cea mai timpurie pe care o putem atinge în ce privește învățătura parabolică a lui Iisus. Nădăjduiesc că cititorul își va da seama că scopul analizei critice din a doua parte a acestei cărți nu este altul decât o reîntoarcere, cât mai întemeiată posibil, la chiar cuvintele lui Iisus. Numai Fiul Omului și cuvântul Său pot investi mesajul nostru cu autoritate deplină.*

Göttingen, februarie 1962 **Joachim JEREMIAS**

ABREVIERI

Bill.	H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, I-VI, München, 1922-1961
BZNW	*Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
Dodd	C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London, 1935; ediţie revăzută, 1936 (eu am folosit retipărirea din 1938). Ediţia revăzută, London, 1961 (de asemenea, Fontana Books, 571 R Glasgow, 1961), a fost retuşată în câteva locuri, dar nu schimbată substanţial.
Hawkins	J. C. Hawkins, *Horae Synopticae*, ed. a II-a, Oxford, 1909
JThSt	*Journal of Theological Studies*
Jülicher I, II	A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, I. Tübingen, 1888; ed. a II-a, 1899 (1910); II, 1899 (1910)
Manson, *Teaching*	T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, ed. a II-a, Cambrige, 1935, 1948; este citată ediţia retipărită.
Manson, *Sayings*	T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, London, 1937, 1949, 1950; este citată ultima retipărire menţionată.
NTS	*New Testament Studies*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1950 ss.
RB	*Revue Biblique*
B. T. D. Smith	B. T. D. Smith, *The Parables of the Synoptic Gospels*, Cambridge, 1937
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung*
ThWBNT	G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1933 ss.
ZDPV	*Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*

1. Problema

Cel ce studiază parabolele lui Iisus, așa cum ne-au fost ele transmise în primele trei Evanghelii, poate fi încredințat că se situează pe un fundament istoric deosebit de ferm.

Parabolele sunt un fragment din stânca originară a tradiției. Este un fapt general acceptat că imaginile lasă o impresie mai profundă decât abstracțiunea. Printre caracteristicile deosebite ale parabolelor lui Iisus este și faptul că, pas cu pas, ele reflectă, cu o claritate particulară, caracterul Evangheliei Sale, natura eschatologică a predicii Sale, intensitatea apelurilor Sale la pocăință și conflictul său cu fariseismul[1]. Peste tot în spatele textului grecesc se întrevede limba maternă a lui Iisus[2]. De asemenea, elementul pictural al parabolelor este extras din viața de zi cu zi a Palestinei. Este demn de notat, de pildă, că semănătorul din *Mc.* 4, 3-8 aruncă sămânța cu atâta stângăcie, încât o mare parte se irosește; ne-am fi așteptat la descrierea modului obișnuit de a semăna și, de fapt, tocmai o astfel de descriere avem aici. Aceasta se înțelege cu ușurință când ne amintim că în Palestina semănatul preceda aratul[3]. De aceea, în parabolă semănătorul este înfățișat aruncând sămânța peste miriștea nearată și acest fapt ne dă putința să înțelegem de ce el seamănă „și pe cărare"[4]. El seamănă intenționat pe cărarea pe care sătenii au bătătorit-o peste miriște[5], deoarece are de gând ca, arând și cărarea, să acopere sămânța cu pământ. Și tot cu bună știință seamănă printre mărăcinii uscați de pe pământul înțelenit, căci și peste ei va trece cuțitul plugului. Să nu ne surprindă nici faptul că unele boabe cad pe teren pietros; calcarul de dedesubt, acoperit cu un strat subțire de pământ, abia dacă se vede până când plugul îl va scoate la suprafață.

Ceea ce mentalității occidentale îi pare drept un mod greșit de a face agricultură este pur și simplu o modalitate obișnuită în condițiile dificile ale Palestinei.

Pe deasupra, când rezultatul comparării parabolelor sinoptice cu literatura contemporană de același tip, cum ar fi asemănările pauline sau parabolele rabinice, dă la iveală un caracter foarte personal, o claritate și o simplitate unică și o neasemuită stăpânire a construcției, se impune concluzia că, citind parabolele, avem de-a face cu o tradiție demnă de toată încrederea și că, prin ea, suntem puși în relație nemijlocită cu Iisus.

Nu numai că parabolele lui Iisus privite ca un întreg reprezintă o tradiție demnă de încredere, ci ele, de asemenea, par a fi lipsite de orice element problematic. Ascultătorii se regăsesc într-un cadru familiar, în care totul este atât de simplu și de limpede încât și un copil poate înțelege, atât de explicit încât cei ce ascultă pot zice: „Da, într-adevăr, așa este!".

Cu toate acestea, parabolele ne pun în fața unei probleme dificile, anume cea a reconstituirii sensului lor originar. Încă de la primele începuturi (ale creștinismului), adică chiar în prima decadă de după moartea lui Iisus, parabolele au suferit o oarecare reinterpretare. Încă dintr-un stadiu foarte timpuriu s-a declanșat procesul tratării parabolelor ca alegorii, proces care, timp de secole, a înăbușit sensul parabolelor sub un strat gros de praf. Multe împrejurări au contribuit la acest rezultat. În primul rând, va fi fost o dorință inconștientă de a descoperi un sens mai adânc în acele cuvinte simple ale lui Iisus.

În lumea elenistică se obișnuia ca miturile să fie interpretate ca vehicule ale cunoașterii esoterice, iar în iudaismul elenistic exegeza alegorică se bucura de o înaltă prețuire; era deci de așteptat ca învățătorii creștini să recurgă la aceeași metodă[6]. În perioada următoare această tendință a fost stimulată de faptul că existau patru parabole evanghelice care suferiseră o amănunțită interpretare alegorică a elementelor lor particulare (*Mc.* 4, 14-20; *Mt.* 13, 37-43; 49-50; *In.* 10, 7-18). Dar, mai presus de toate, teoria „împietririi inimilor", care considera parabolele ca având menirea să ascundă în fața celor din afară taina împărăției lui Dumnezeu, a dus la predominanța metodei de interpretare alegorică.

Vom discuta interpretarea alegorică a parabolelor mai târziu; însă aici, având în vedere importanța fundamentală a pericopei, trebuie să spun ceva despre tema „împietririi inimilor", care apare în *Mc.* 4, 10-12.

Pentru a reuși să înțelegem acest text este necesar să recunoaștem că gruparea parabolelor în *Mc.* 4, 1-34 este artificială. Aceasta rezultă din: (1) Amănuntele contradictorii în descrierea situației; potrivit v. 1, Iisus învață mulțimile stând pe corabie, iar v. 36 reia acest amănunt – ucenicii vâslind îl poartă pe fața lacului „așa cum era, în corabie". În v. 10 însă acest amănunt a fost uitat demult. (2) Paralel cu această ruptură a situației, apare și o schimbare a auditorului; în vv. 1 ss. Iisus se adresează mulțimilor, ca și în v. 33, *cf.* v. 36; dar aceasta nu se potrivește cu v. 10, în care îl găsim pe Iisus dând răspuns într-un cerc mai restrâns de ascultători (οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα). Astfel, v. 10 cuprinde un adaos în narațiune. (3) Acest adaos din v. 10 se explică prin recunoașterea faptului că, pe temeiuri lingvistice decisive (vezi pp. 77 ss.), interpretarea parabolei semănătorului (4, 14-20) trebuie atribuită unui stadiu al tradiției mai târziu decât însăși parabola. (4) Dar recunoașterea faptului că *Mc.* 4, 10-20 nu aparține celui mai vechi strat al tradiției nu epuizează problemele literar-critice pe care le ridica *Mc.* 4, 10-12. Trebuie să mai observăm că întrebarea care I se pune lui Iisus în v. 10 („ei Îl întrebau despre pilde") primește un îndoit răspuns, cu două formule introductive diferite; în vv. 11 ss., Iisus spune de ce vorbește în pilde, iar în vv. 13 ss., El interpretează parabola semănătorului. Nimic, în v. 10, nu sugerează că Iisus a fost întrebat de ce vorbește în mod obișnuit în pilde. Mai degrabă reproșul

din v. 13, cu care în mod corect este pusă în conexiune interpretarea, sugerează că la început întrebarea din v. 10 era legată de înțelesul parabolei semănătorului. Astfel, v. 11 a rupt legătura dintre v. 10 și vv. 13 ss.

Punctul de vedere că vv. 11 ss. sunt în realitate o inserțiune într-un context mai vechi este confirmat de expresia introductivă καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς (4, 11), care este una dintre expresiile de legătură tipice ale lui Marcu (2, 27; 4, 2, 21, 24; 6, 10; 7, 9; 8, 21; 9, 1)[8]. Aceasta explică, de asemenea, neobișnuit[9] de amănunțita descriere a auditoriului (οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα); ea ar putea fi o adaptare incidentală a vv. 11 ss., provenind din întrunirea a două grupe diferite de ascultători[10]. De aici rezultă că vv. 11 ss. constituie un loghion (aparținând unei tradiții cu totul independente, care a fost adoptată de Marcu) la cuvântul παραβολή (vv. 10-11), iar de aceea trebuie interpretat fără referință la contextul său actual[11].

Putem afirma cu certitudine că *Mc.* 4, 11-12 este un loghion foarte timpuriu. El datează dinainte de Marcu[12] și provine dintr-o tradiție palestiniană. Paralelismul antitetic (v. 11)[13], demonstrativul ἐκείνοις (v. 11)[14] și circumlocuțiunea, folosită de trei ori spre a indica lucrarea dumnezeiască[15], sunt tipic palestiniene. Mai presus de toate, însă, trebuie să avem în vedere că citatul liber din *Is.* 6, 9 s., în *Mc.* 4, 12 se îndepărtează mult de textul ebraic și de *Septuaginta*, fiind însă conform cu *Targumul*.

(1) În timp ce în textul ebraic și în *Septuaginta*, în *Is.* 6, exprimarea este la persoana a II-a, adică în *oratio recta*, *Mc.* 4, 12a (ἵνα βλέποντες βλέπωσιν, etc.) și *Targumul* au persoana a III-a[16]. Mai mult, numai în *Targum* participiile βλέποντες și ἀκούοντες (*Mc.* 4, 12 a) au un echivalent participial (*hazan*, *šam'in*). (2) Încă și mai izbitor este faptul remarcat de Manson, dar care necesită încă discuții, al acordului dintre *Mc.* 14, 12b și *Targumul* la *Is.* 6, 10. Textul din *Mc.* καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς se îndepărtează cu totul de textul ebraic (*w^e rapha'lo*),

precum și de *Septuaginta* καὶ ἰάσομαι αὐτούς și de Symmachus καὶ ἰαθῇ, dar, pe de altă parte, este în acord cu *Pesitta* (*w^e nešt^e bheq leh*) și chiar și mai strâns cu *Targumul* (*w^e yištebheq l^e hon*). Acest acord dintre *Mc.* și *Targum* merge până la amănunte: (a) în locul verbului „a vindeca" (*Is.*6, 10 ebr., *Septuaginta*, Sym.) *Mc.* și *Targumul* au „a ierta"[17]; (b) în loc de singularul *le* (*Is.* 6, 10 ebr.) amândoi utilizează pluralul[18]; (c) amândoi evită utilizarea numelui divin prin intermediul pasivului. Deci, *Mc.* urmează parafraza textului din *Is.* 6, 9 s., utilizată în mod curent în sinagogă, iar cunoscutul acord „creează o puternică prezumție în favoarea autenticității" loghionului nostru[19], fiind de o importanță fundamentală pentru exegeza textului din *Mc.* 14, 11 s.

În v. 11 găsim o antiteză între ucenicii lui Iisus („vouă") și cei ce sunt „afară" (ἔξω), el zicând: „Vouă v-a dat Dumnezeu[20] să cunoașteți taina împărăției lui Dumnezeu". Aceasta nu este, desigur, decât un strigăt de bucurie! Darul lui *Deus* este pentru ucenici. Mai mult încă, „taina Împărăției lui Dumnezeu", care constituie darul lui Dumnezeu, nu trebuie să fie înțeles ca implicând revelații generale despre împărăția lui *Deus* care va veni, așa cum arată singularul, o revelație anume, adică recunoașterea prezenței ei în lume[21]. Această recunoaștere este pe de-a întregul rezultatul harului lui Dumnezeu. În v. 11, se definește un contrast net între ucenici și cei care sunt în afară, ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται. Aici trebuie să se ia în considerare două puncte lingvistice. (1) Paralelismul antitetic dintre cele două clauze, v. 11a și v. 11b, cere ca μυστήιον și παραβολή să corespundă. Dar aceasta nu se întâmplă dacă παραβολή este tradus prin „parabolă", numai dacă termenului παραβολή i se dă sensul uzual al echivalentului ebraic *mašal* și al celui aramaic *mathla*, cu alte cuvinte, cel de „enigmă"[22]. Aceasta ne dă tocmai antiteza cerută: vouă vă este descoperită taina, pe când cei din afară se izbesc de enigme. (2) În textul nostru, γίνεσθαι „a se întâm-

pla", folosit ca verb impersonal la dativ, nu este din idiomul grecesc, ci constituie un semitism. El redă un termen aramaic, *h*^{e}*wa l*^{e}: „a aparține cuiva", „a se întâmpla cuiva", „a fi atribuit cuiva". Este urmat de *b*^{e} (*Mc.* 4, 11), de exemplu în *Fac.* 15, 1: „Fost-a cuvântul Domnului către Avraam..., în vis". Deci, *Mc.* 4, 11b trebuie tradus astfel: „Dar celor care sunt afară toate le sunt comunicate în enigme"[23], ceea ce vrea să spună că rămân obscure pentru ei. Pentru a înțelege clauza cu ἵνα din *Mc.* 4, 12 care urmează, este imperios necesar ca acele cuvinte ce vin după ἵνα să fie considerate citate libere din *Is.* 6, 9 ss. și ca și cum ar fi puse între ghilimele. De aici rezultă că ἵνα nu exprimă scopul lui *Is.*, ci pe cel al lui Dumnezeu; de fapt, aproape că ajunge să fie o abreviere a lui ἵνα πληρωθῇ și urmează a fi tradus prin „pentru ca", „în cazul hotărârilor dumnezeiești, scopul și plinirea sunt identice".[24] Astfel, versetul înseamnă: „pentru ca (așa cum este scris) uitându-se, să privească și auzind, să nu înțeleagă".

În sfârșit, în ceea ce privește clauza introdusă prin μήποτε din *Mc.* 4, 12, μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶἀφεθῇ αὐτοῖς, ca și aramaicul *dil*^{e}*ma*, care stă la baza sa, este ambiguu; amândouă cuvintele pot să însemne: (1) „pentru ca să nu" și (2) „poate ca nu cumva"[25], în timp ce *dilema* mai poate semnifica (3) „afară dacă". μήποτε din *Septuaginta* din *Is.* 6, 10 ca redare a ebraicului *pān*, este înțeles mai bine în primul sens („pentru ca să nu"); sensul lui *dil*^{e}*ma* din *Targumul* la *Is.* 6, 10b este diferit. Oricum l-ar fi înțeles targumistul, exegeza rabinică l-a luat în sensul de „dacă nu", așa cum se poate deduce din faptul că această exegeză a considerat concluzia din *Is.* 6, 10 în mod absolut ca o promisiune că Dumnezeu îl va ierta pe poporul Său dacă acesta se va pocăi.[26]

Această interpretare contemporană a lui *Is.* 6, 10b ca o promisiune a iertării trebuie presupusă, de asemenea, și pentru *Mc.* 4, 12b, deoarece exprimarea de la sfârșitul versetului *Mc.* 4, 12, așa cum s-a văzut la p. 15, evidențiază un acord până la amănunte cu traducerea targumică a lui *Is.* 6, 10b. Acel μήποτε din *Mc.* 4, 12 este, deci, o redare a targumicului *dil*^{e}*ma* și trebuie redat prin „dacă nu". De aici, rezultă că *Mc.* 4, 11 ss. trebuie tradus astfel: „Vouă vă este dat să cunoașteți tainele Împărăției lui Dumnezeu; dar pentru noi, cei de afară, totul este obscur, pentru ca ei (precum este scris), uitându-se, să nu vadă și, auzind, să nu înțeleagă, dacă nu se vor întoarce și Dumnezeu[27] îi va ierta pe ei". De unde tragem concluzia că loghionul nu privește parabolele lui Iisus, ci se referă la predica Sa, în general.[28]

Taina Împărăției prezente este dezvăluită învățăceilor, dar pentru cei de afară cuvintele lui Iisus rămân obscure, deoarece ei nu recunosc misiunea Lui și nici nu se pocăiesc. De aceea, cu ei se împlinește teribila proorocie din *Is.* 6, 9 ss. Și totuși, mai rămâne o speranță: „dacă se pocăiesc, Dumnezeu îi va ierta". Ultimele cuvinte permit să se întrevadă mila lui Dumnezeu cea iertătoare.

Pe temeiul contrastului net între ucenici și cei din afară[29] pe care îl prezintă, loghionul despre a cărui vechime s-a făcut mențiune la pagina 12 nu poate să fie mai timpuriu decât mărturisirea lui Petru, adică acea perioadă a învățăturii tainice a lui Iisus; el înfățișează rezultatul întotdeauna îndoit al oricărei propovăduiri evanghelice: oferta milei și amenințarea inevitabilei judecăți, inseparabilă de ea, eliberare și teamă, mântuire și nimicire, viață și moarte.[30]

Însă Marcu, înșelat de cuvântul capcană παραβολή, pe care în mod eronat l-a înțeles ca „parabolă", a inserat loghionul nostru în capitolul parabolelor.[31]

Dacă *Mc.* 4, 11 ss. nu se referă nicidecum la parabolele lui Iisus, atunci acest text nu oferă nici un criteriu pentru interpretarea parabolelor și nici o garanție în încercarea de a găsi în ele, printr-o interpretare alegorică, vreun înțeles tainic, ascuns celor din afară. Dimpotrivă, *Mc.* 4, 11 ss. afirmă că parabolele, ca toate cuvintele lui Iisus, nu vestesc „taine" speciale, ci

numai unica „taină a Împărăţiei lui Dumnezeu", adică taina erupţiei contemporane în cuvântul şi în lucrarea lui Iisus.[32] Este bine cunoscut că datorăm lui A. Jülicher definitiva îndepărtare a metodei de interpretare alegorice. Este cum se poate mai neliniştitor să citeşti a sa *History of the Interpretation of the Parables of Jesus*[33] (*Istoria interpretării Parabolelor lui Iisus*), istoria a secole de distorsiune şi greşită înţelegere suferită de parabole prin interpretarea alegorică. Numai pe un fond ca acesta este cu putinţă să se aprecieze vastitatea degajării care s-a realizat atunci când Jülicher nu numai că a dovedit în mod incontestabil, prin sute de cazuri, că alegorizarea duce la eroare, ci, de asemenea, a susţinut poziţia fundamentală că ea este cu totul străină parabolelor lui Iisus. Cu toate că accentul se poate să fi fost unilateral (apocaliptica curentă de la Daniil încoace utilizează alegoria în scopul de a-şi prezenta revelaţiile într-o formă politică disimulată, greu de recunoscut; iar într-o mai mică măsură, literatura rabinică face acelaşi lucru)[34], totuşi lucrarea sa rămâne fundamentală; revenirile izolate la metoda alegorică, în studii mai recente, nu fac decât să confirme această judecată.

Dar aşa cum nimeni altul nu a arătat mai bine decât C. H. Dodd, Jülicher a făcut lucrul numai pe jumătate.[35] Efortul său de a elibera parabolele de interpretările alegorice fantastice şi arbitrare ale fiecărui amănunt l-au împins pe Jülicher într-o eroare fatală. Din punctul său de vedere, cea mai sigură poziţie contra unui tratament atât de arbitrar rezidă în a considera parabolele un fragment din viaţa reală şi în a extrage din fiecare dintre ele o singură idee, de cea mai largă generalitate posibilă (în aceasta constă eroarea). Aplicarea cea mai largă se va dovedi cea adevărată. „Parabola bogatului şi a săracului Lazăr urmărea să aducă bucurii într-o viaţă de suferinţă şi spaimă faţă de viaţa de plăceri" (*Lc.* 16, 19-31)[36]. Lecţia parabolei cu bogatul nebun este că „până şi cel mai bogat dintre

nebuni este în orice moment cu totul dependent de puterea şi îndurarea lui Dumnezeu"(*Lc.* 12, 16 ss,).[37]

„Înţeleapta folosire a prezentului ca o condiţie a unui viitor fericit" este lecţia parabolei iconomului necinstit (*Lc.* 16, 8)[38]. Forma originală a textului din *Mt.* 24, 45-51 era menită să stimuleze pe ucenici spre „o cât mai serioasă îndeplinire a îndatoririi lor faţă de Dumnezeu" [39]. „Răsplata se câştigă numai prin silinţă" este ideea fundamentală a parabolei talanţilor (*Mt.* 25, 14 ss.)[40]. Ni se spune că parabolele prevestesc o autentică umanitate religioasă; ele sunt despuiate de încărcătura lor eshatologică. Pe nesimţite, Iisus este transformat într-un „apostol al progresului" (Jülicher II, p. 483), un învăţător de înţelepciune, care expune o morală şi o teologie simplificate, prin mijlocirea unor metafore şi povestiri atractive. Dar nimic nu poate să i se asemene mai puţin decât aceste trăsături. Căci Jülicher – vai! – s-a oprit la jumătatea drumului. El a curăţat parabolele de grosul strat de praf cu care le acoperise interpretarea alegorică, dar după ce a îndeplinit această sarcină preliminară nu a mers mai departe. Aşa că principala sarcină rămâne de îndeplinit: trebuie să se încerce a se regăsi înţelesul originar al parabolelor. Cum se poate face aceasta?

Efectul operei lui Jülicher a fost atât de copleşitor încât multă vreme n-au apărut studii speciale importante asupra parabolelor. În cele din urmă, Şcoala critică a formelor (*Form-criticism school*) a încercat să înainteze pe linia unei clasificări a parabolelor pe categorii. S-a stabilit o distincţie între metaforă, comparaţie, parabolă, alegorie, asemănare, ilustraţie ş.a.m.d., o muncă sterilă, până-n cele din urmă, deoarece ebraicul *mašal* şi aramaicul *mathla* îmbrăţişau toate aceste categorii, şi încă multe altele, fără deosebire. Acest cuvânt poate însemna în vorbirea comună a iudaismului postbiblic, fără a recurge la o clarificare formală, tot felul de forme figurate de vorbire: „parabolă"[41], „asemănare"[42], „alegorie"[43], „fabulă"[44], „proverb"[45], „revelaţie apocaliptică"[46], „enigmă"[47], „sim-

bol“[48], „pseudonimie“[49], „persoană fictivă“[50], „exemplu“[51], „temă“[52], „argument“[53], „analogie“[54], „combatere“[55], „snoavă“[56]. La fel, παραβολή are în Noul Testament nu numai sensul de „parabolă“, ci și pe cel de „comparație“ (*Lc.* 5, 36; *Mc.* 3, 23) și „simbol“ (*Ev.* 9, 9; 11, 19); (*cf. Mc.* 13, 28); în *Lc.* 4, 23 el ar trebui să fie redat prin „proverb“ sau „loc comun“; în 6, 39 prin „proverb“; în *Mc.* 7, 17 el înseamnă „enigmă“[57], iar în *Lc.* 14, 7 – pur și simplu „regulă“. De asemenea, sensul de παροιμία variază între „parabolă“ (*In.* 10, 6), „proverb“ (*2 Pt.* 2, 22) și „ghicitoare“ (*In.* 16, 25, 29).

Cuvântul „parabolă“ este utilizat în acest studiu, după cum aș dori să subliniez, în sensul larg al lui *mašal* sau *mathla*. A impune parabolelor lui Iisus să se încadreze în categoriile retoricii grecești înseamnă a le forța să asculte de o lege străină lor.[58] Și, într-adevăr, nu s-a realizat nici un progres mergându-se pe această linie. Rezultatele foarte importante pe care le datorăm Școlii critice a formelor nu și-au găsit până acum o aplicare fructuoasă în domeniul studiului parabolelor.[59]

Punctul de vedere care a deschis căile unor noi progrese a fost prezentat pentru prima dată, dacă nu mă înșel, de A. T. Cadoux[60], care a stabilit principiul că parabolele trebuie să fie plasate în cadrul vieții lui Iisus. Din nefericire, modul în care Cadoux a încercat să dezvolte în cartea sa această idee corectă a rămas deschis obiecțiilor, astfel că valoarea lucrării sale s-a limitat la comentarii pătrunzătoare asupra amănuntelor. B. T. D. Smith[61] a mers cu mai multă prudență pe această linie și a reușit ca pentru multe texte să elucideze fondul istoric al parabolelor; cu atât mai regretabil este faptul că el s-a mărginit la amănuntele factice ale parabolelor și nu s-a ocupat de interpretarea lor teologică. Dar cea care a realizat o adâncire în direcția indicată pentru prima dată de Cadoux a fost cartea lui C. H. Dodd.[62] În această carte extraordinar de semnificativă a fost făcută pentru prima dată încercarea, realmente reușită, de a plasa parabolele în cadrul vieții lui Iisus, inaugurându-se

astfel o eră nouă în interpretarea parabolelor. Totuși, Dodd și-a limitat preocuparea numai la parabolele despre Împărăția cerurilor, iar natura unilaterală a concepției sale despre Împărăție (Dodd accentuând cu putere punctul de vedere că acum, în sfârșit, Împărăția a intrat în istorie prin lucrările lui Iisus) a dus la o restrângere a eshatologiei, care a continuat să exercite o influență asupra interpretării sale, de altfel, magistrale.

Avem de-a face cu o concepție care, simplă în esență, implică consecințe importante. Anume că parabolele lui Iisus nu sunt în nici un caz, în primul rând, producții literare, nici nu au ca obiect stabilirea unor maxime cu caracter general („nimeni n-ar fi răstignit pe un învățător care folosea povestiri plăcute spre a întări o moralitate prudentă“)[63], ci fiecare dintre ele a fost rostită într-o situație reală a vieții lui Iisus, într-un moment anume și adesecori neprevăzut. Mai mult, după cum vom vedea, ele priveau cu precădere situații conflictuale. Ele corectează, reprobă, atacă. În cea mai mare parte, deși nu în mod exclusiv, parabolele sunt arme de luptă. Fiecare dintre ele cere un răspuns imediat.

Recunoașterea acestui fapt ne indică natura sarcinii pe care o avem de îndeplinit. Iisus a vorbit unor oameni în carne și oase; El s-a adresat situației de moment. Fiecare dintre parabolele Sale are un cadru istoric definit. A-l descoperi este sarcina ce ne stă în față[64]. Ce vrea Iisus să spună în momentul acesta sau în alt moment anume? Care trebuie să fi fost efectul cuvântului Său asupra ascultătorilor Săi? Acestea sunt întrebările la care trebuie să răspundem, pentru ca, în măsura în care este posibil, să redescoperim sensul originar al parabolelor lui Iisus, să auzim din nou vocea Sa autentică.

Note

1. H. D. Wendland, „Von den Gleichnissen Jesu und ihrer Botschaft", în *Die Theologien*, 11, 1941, pp. 17-29.

2. Din multele exemple, unul poate fi selecţionat şi anume: frecvenţa cu care articolul hotărât este folosit acolo unde noi îl traducem prin cel nehotărât, mai ales în parabole şi asemănări (*Mc.* 4, 3, 4, 5, 7, 8, 15, 16, 18, 20, 21, 26; *Mt.* 5, 15; 7, 6, 24-27 şi altele). Întrebuinţarea aceasta este caracteristică pentru exprimarea figurată la care s-a ajuns. Încă din Vechiul Testament aflăm utilizarea articolului hotărât cu un înţeles adesea nehotărât în parabolele şi naraţiunile pitoreşti. În asemenea cazuri, semitul gândeşte în mod pitoresc şi are în minte imaginea unui moment concret, chiar dacă s-ar referi la un fenomen general.

3. G. Dalman, „Viererlei Acker", în *Palästina-Jahrbuch*, 22, 1926, pp. 120-132. b *Shab* 73b: „În Palestina aratul vine după semănat"; aşa se face încă şi astăzi (G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, II, Gütersloh, 1932, p. 179 ss.). *Tos. Ber.* 7, 2 menţionează 11 procese succesive care conduc până la produsul finit: „el seamănă, ară, seceră, leagă snopi, treieră..."; *Shab.* 7, 2: „Semănând, arând..." (totuşi în unele texte rabinice acestea sunt redate în ordine inversă, *cf.* Dalman, *op. cit.*, p. 195). Un exemplu relevant este citat de W. G. Essame în „Sowing and Ploughing", în *Exp. T.*, 72, 1960-1961, p. 54b: „Prinţul Mastema a trimis corbii şi păsările să devoreze sământa care a fost semănată în pământ... înainte ca ei *să poată îngropa în arătură* sământa, corbii au cules-o de pe suprafaţa solului" (*Jub.* 11, 11). *Cf.*, de asemenea, *Ier.* 4, 3: „să nu semeni printre mărăcini".

4. παρὰ τὴν ὁδόν (*Mc.* 4, 4; *Mt.* 13, 4; *Lc.* 8, 5) este întocmai ca şi aramaicul *'al 'orha*, ambiguu şi poate însemna: (a) „pe cărare", sau (b) „alături de cărare". Contextul arată destul de clar că (a) a fost înţelesul intenţionat, mai ales κατεπατήθη (*Lc.* 8, 5); *cf.* C. C. Torrey, *The Four Gospels*, Londra, 1933, p. 298; *Evanghelia lui Toma* 9 înţelege expresia în acelaşi sens: „câteva seminţe au căzut *pe* cărare".

5. G. Dalman, în *Palästina-Jahrbuch*, 22, 1926, pp. 121-123.

6. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1935, ediţie revăzută 1936-1938, p. 15 (de aici înainte va fi citat: Dodd).

7. Pluralul τὰς παραβολάς (v. 10) nu este, după cum se pare, nici o referinţă la v. 2, (καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά), nici unul din pluralele generalizatoare comune în Evanghelii (pentru acest semitism, *cf.* p. 68, n. 75), ci trebuie privit ca o alterare de către Marcu datorată inserţiei vv. 11 s.

8. Formula de legătură al lui Marcu καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς trebuie să fie distinsă de καὶ ἔλεγεν care apare în *Evanghelia de la Marcu* numai în 4, 9, 26, 30 şi poate fi anterioară lui Marcu; o paralelă va fi găsită în introducerea comună la zicerile rabinice prin cuvintele *hu haya'omer* (de ex. în *Pirqe'Abhoth*).

9. Singura analogie (deşi de un gen diferit) va fi găsită în *Mc.* 8, 34.

10. G. Masson, *Les Paraboles de Marc IV*, Neuchâtel-Paris, 1945, p. 29, nr. 1 şi δώδεκα este caracteristică lui Marcu însuşi.

11. Având în vedere cele ce s-au spus mai sus, se poate presupune că au existat trei stadii de dezvoltare a materialului din *Mc.* 4, 1 ss.: (1) Tradiţia a împreunat cele trei parabole ale lui Iisus cunoscute: cea a semănătoului, a seminţei care creşte de la sine şi a grăuntelui de muştar; ele sunt legate prin καὶ ἔλεγεν. (2) Marcată de situaţia schimbată deja menţionată (v. 10), a fost inserată o întrebare şi, ca răspuns la ea, interpretarea parabolei semănătorului (vv. 10, 13-20); v. 33 aparţine, de asemenea, acestui stadiu al tradiţiei, cum o arată întrebuinţarea absolută a lui ὁ λόγος (*cf.* p. 83). (3) Cu formula καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς (vv. 11, 21, 24), Marcu a introdus în vv. 11 s., prin intermediul termenului παραβολαί, un al doilea răspuns la întrebarea din v. 10 şi, de asemenea, a mai adăugat două parabole (cea despre lumină, în vv. 21-23, şi cea despre măsură, în vv. 24 s.). Mai mult, el a lucrat asupra cadrului: πάλιν, ἤρξατο, συνάγεται (prezent istoric), καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, διδαχή (vv. 1 s.) sunt caracteristici lingvistice ale lui Marcu; el a extins detaliile asupra auditorului din v. 10, prin adăugarea vv. 11 ss.; v. 34, de asemenea, trebuie să fi venit de la el, căci expresia χωρὶσ δὲ παραβολῆς este o referire la v. 11b. Cele trei stadii ale tradiţiei (Iisus, Biserica primară, Marcu) se pot recunoaşte pe parcursul întregii *Evanghelii de la Marcu*, însă nicăieri atât de clar ca în capitolul 4.

12. Concordanţa arată acest lucru foarte repede, μυστήριον, δέδοται ca circumlocuţiune referitoare la lucrarea dumnezeiască, oi

ἔξω, τὰ πάντα, ἐπιστρέφειν folosit pentru convertire, toate acestea apar numai în *Mc.* 4, 11. Mai mult, textul nostru interpretează pe *Is.* 6, 9 ss. ca însumând numai oi ἔξω, în timp ce Marcu însuşi extinde acest text şi la ucenici, cum o arată 8, 14-21.

13. C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord*, Oxford, 1925, p. 20 ss., p. 71 ss.

14. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955, p. 126, n. 2, 3.

15. V. 11: δέδοται, γίνεται; v. 12: ἀφεθῇ.

16. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, Cambridge, 1948 (1935), p. 77 (în viitor citat ca: T. W. Manson, *Teaching*).

17. *Targ.* îl derivă pe *rapha'* (*Is.* 6, 10, cu *aleph* final, înseamnă „a vindeca"), din *raphah* (cu *he* final înseamnă „a ierta"), cum face *Pesh.* şi *Marcu*.

18. Aşa şi mai înainte: *Mc.*: ἐπιστρέψωσιν, *Targ.*: *withubhun* (*Is.* 6, 10 ebr. are singularul).

19. T. W. Manson, *Teaching*, p. 77.

20. Pasivul δέδοται este folosit ca o circumlocuţiune pentru numele divin.

21. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* I, ed. a II-a, Tübingen, 1899 (1910), pp. 123 s. (în viitor citat: Jülicher, I); J. Schniewind în *Das Neue Testament Deutsch*, I, la *Mc.* 4, 11; G. Bornkamm, *ThWBNT*, IV, pp. 824 s.; M. Hermaniuk, *La parabole évangélique*, Bruges-Paris-Louvain, 1947, p. 282.

22. Exemple: *Mašal* este sinonim (precum deja în Vechiul Testament: *Iez.* 17, 2 şi *Hab.* 2, 6; *Ps.* 49, 5; 78, 2; *Prov.* 1, 6), în *Sirah* (47, 17, posibil şi în 39, 2, 3) şi în *4 Ezdra*, (4, 3), cu *hidha* (ghicitoare, zicală); în *Cartea etiopiană a lui Enoh*, *mesal* are sensul de secret apocaliptic (37, 5; 38, 1; 45, 1; 57, 3; 68, 1; 69, 29), şi la fel în *Num.*, v. 14, la 7, 89: „Cu Moise Dumnezeu a vorbit faţă către faţă, dar cu Balaam numai în *m^ešalim* (vedenii)"; *Targ.* la *2 Cron.* 9, 1 redă ebraicul *hidhoth* prin *mithlawan d^ehidhin*. Acelaşi termen rezistă şi pentru παραβολή. *Sir.* 47, 17 redă *hidha* prin παραβολή, 47, 15, are παραβολαὶ αἰνιγμάτων, şi 39, 3 are αἰνίγματα παραβολῶν. În *Mc.* 7, 17, παραβολή are înţelesul de „zicală obscură", „ghicitoare", aşa, de asemenea, *Baruh* 6, 10; 17, 2 şi ocazional în *Păstorul lui Hermas* (*cf.* O. Eissfeldt, *Der Maschal im Alten Testament*, Giessen, 1913, pp. 17-19; Jülicher, I, pp. 40, 204 ss.). În *In.* 16, 25, 29 παροιμία, ca opus lui παρρησία, înseamnă şi „zicală obscură" (*cf.* J. A.T. Robinson, „The Parable of John 10, 1-5", în *ZNW*, 46, 1955, pp. 233 s.).

23. La fel, Ch. Masson, *Les Paraboles de Marc IV*, Neuchâtel, Paris, 1945, p. 28: „Dar pentru cei care sunt în afară, toate se petrec în simboluri."

24. W. Bauer, *Wörterbuch zum N. T.*, ed. a V-a, Berlin, 1958, col. 747. Este, de asemenea, posibil că aramaicul *d'*, care stă la baza lui ἵνα, ca în *Targ.* la *Is.* 6, 9, să aibă forţa unui pronume relativ: „Pentru cei care sunt în afară totul rămâne obscur, «care privesc şi totuşi nu văd»" (T. W. Manson, *Teaching*, pp. 76 ss.). Înţelesul este acelaşi.

25. μήποτε are frecvent ambele sensuri în *Septuaginta*.

26. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 volume, München, 1922-1961 (în viitor citat ca Bill.), în I, pp. 662 s., dă patru exemple de exegeză rabinică la *Is.* 6, 10b; ele sunt toate de acord în a înţelege *Is.* 6, 10b nu ca pe o ameninţare a împietririi finale, ci ca pe o făgăduinţă.

27. Pasivul ἀφεθῇ este un alt caz (ca şi δέδοται din *Mc.* 4, 11) de evitare a folosirii numelui dumnezeiesc prin mijlocirea pasivului.

28. *Cf. In.* 16, 25a, unde Iisus Îşi desemnează ansamblul propovăduirii ca vorbire ἐν παροιμίαις (*cf. Mc.* 4, 11b: ἐν παραβολαῖς).

29. Pentru acelaşi contrast, dar într-o altă metaforă, *cf. Mt.* 11, 25 s. par.

30. J. Schniewind, în *Das Neue Testament Deutsch*, I, în *Mc.* 4, 12.

31. *Mc.* 4, 10 era urmat la origine de v. 13.

32. Vezi şi J. Horst în *ThWBNT*, V, p. 553, n. 102.

33. Jülicher, I, pp. 203-322.

34. I. Heinemann, *Altjüd. Allegoristik*, Breslau, 1936; Bill., III, pp. 388-399.

35. Dodd, pp. 24 ss.

36. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, Tübingen, 1899 (1910), p. 638 (în viitor citat: Jülicher II).

37. Jülicher II, p. 616.

38. *Op. cit.*, p. 511.
39. *Op. cit.*, p. 161.
40. *Op. cit.*, p. 495.
41. Numeroase exemple.
42. b. *Pes.* 49a.
43. *Mech. Ex.* 21, 19 par., *cf.* Bill., III, p. 391.
44. *4 Ezd.* 4, 13 (armean); b. *Ber.* 61b; b. *Sukka* 28a; b. *Sanh.* 38b.
45. *Echa rabb. Prooemium* 24, *cf.* W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur,* II, Leipzig, 1905, p. 121.
46. Vezi mai sus, n. 22.
47. *Ibidem.*
48. b. *Sanh.* 92b.
49. *Nidda* 2, 5.
50. b. *B.B.* 15a; b. *'Er.* 63a.
51. *Ex. r.* 40 la 31, 1 s.
52. b. *Keth.* 22ab.
53. j. *Yoma* 3, 41d.
54. j. *Keth.* 2, 26c.
55. *Git.* 9, 9; b. *Git.* 88b, 89ab.
56. b. *Pes.* 114a.
57. Vezi mai sus, n. 22.
58. J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, ed. a II-a, Berlin, 1909, p. 29.
59. Pentru analiza formal-critică a parabolelor, vezi mai jos pp. 28 ss., mai ales pp. 93 ss.
60. *The Parables of Jesus, their Art and Use,* New York, 1931.
61. *The Parables of the Synoptic Gospels,* Cambridge, 1937 (în viitor citat ca B.T.D. Smith).
62. *The Parables of the Kingdom,* Londra, 1935, ediție revăzută, 1936. Am utilizat retipărirea din 1938.
63. C. W. F. Smith, *The Jesus of the Parables*, Philadephia, 1948, p. 17.
64. „Poate că este cu putință ca, având în vedere colecția de parabole din *Mt.* 13, să explicăm problema astfel: e ca și cum tot ceea ce ne-ar fi rămas din predica unui predicator celebru din timpul nostru ar fi o colecție de povestiri ilustrative" (F. C. Grant, „A New Book in the Parables", *Anglican Theological Review*, 30, 1948, p. 119). O atare colecție ne-ar putea da o idee despre întreaga ei valoare numai dacă am ști, în fiecare caz în parte, ce idei anume intenționa predicatorul să ilustreze prin fiecare exemplu individual. De asemenea, vom înțelege individual fiecare parabolă din colecția din *Mt.* 13 numai dacă vom putea să ne reconstituim situația exactă în care a rostit-o Iisus.

II. Întoarcerea de la Biserica Primară la Iisus

Aşa cum au ajuns până la noi, parabolele lui Iisus au un dublu cadru istoric[1]. Cadrul istoric original al parabolelor, ca şi al tuturor ziselor Lui, îl constituie o situaţie specifică pe parcursul activităţii lui Iisus.

Multe dintre parabole sunt spuse atât de viu încât este firesc să li se atribuie (şi) să se accepte că au izvorât dintr-o întâmplare reală[2]. Dar după aceea, înainte ca ele să primească o formă scrisă, ele "au trăit" în Biserica primară, ale cărei propovăduire, predică şi învăţătură aveau drept conţinut cuvintele lui Iisus, în activitatea misionară a Bisericii, în adunările ei ori în instrucţia ei catehetică. Ea a adunat şi a aranjat spusele lui Iisus pe teme, a creat un cadru pentru ele, modificând adesea forma lor, când lărgind, când alegorizând, totdeauna în relaţie cu propria-i situaţie între Cruce şi Parusie.

În studiul nostru asupra parabolelor lui Iisus este important să fim conştienţi de diferenţa dintre situaţia lui Iisus şi cea a Bisericii primare.

În multe cazuri, va fi necesar să îndepărtăm spusele şi parabole lui Iisus din cadrul de viaţă şi gândire al Bisericii primare, în încercarea de a restabili cadrul lor originar din viaţa lui Iisus[3], dacă vrem să auzim, o dată mai mult, intonaţiile originare ale rostirilor Sale şi să experimentăm din nou calităţile vitale de forţă, conflict şi autoritate din evenimentele istorice. De îndată ce facem încercarea să ne asigurăm de cadrul istoric originar al parabolelor, ne întâlnim cu anumite principii bine definite de transformare.

Faptul că *Evanghelia lui Toma*[4] ne furnizează o tradiție independentă[5], pentru unsprezece dintre parabolele sinoptice, ne este de un mare ajutor în această încercare.

Acestea sunt următoarele:

Loghionul	9	Semănătorul (*cf.* p. 9)
Loghionul	20	Grăuntele de muștar (*cf.* p. 185)
Loghionul	21b și 103	Furul (*cf.* pp. 91, 99)
Loghionul	57	Parabola neghinelor (*cf.* p. 263)
Loghionul	63	Bogatul nebun (*cf.* p. 203, n. 62)
Loghionul	64	Cina cea mare (*cf.* p. 215)
Loghionul	65	Lucrătorii cei răi ai viei (*cf.* pp. 76 ss.)
Loghionul	76	Mărgăritarul (*cf.* pp. 238 s.)
Loghionul	96	Aluatul (*cf.* p. 185)
Loghionul	107	Oaia cea pierdută (*cf.* p. 170)
Loghionul	109	Comoara (*cf.* p.37)

	În evangheliile sinoptice	*Evanghelia lui Toma*
Mc.	6	3
Material comun lui *Mt.* și *Lc.*	9	4
Special în *Mt.*	10	3
Special în *Lc.*	15	1

1. Traducerea parabolelor în limba greacă

Iisus vorbea în aramaica galileeană[7]. Sarcina de a traduce spusele Sale în greacă, care a fost întreprinsă la o dată timpurie, a implicat în mod necesar, uneori într-o măsură considerabilă, în general însă într-un grad redus, nenumărate alterări

în înțelesul lor. De aici rezultă că retraducerea parabolelor în limba maternă a lui Iisus este poate cel mai important sprijin în recuperarea sensului lor originar[8].

Să sperăm că numeroasele exemple prezentate în această carte vor stabili adevărul acestei afirmații mai bine decât conjecturile teoretice.

Orice om inteligent își va da seama de caracterul experimental al unor atari retraduceri. Totuși, nu se poate nega faptul că ele se sprijină pe o bază fermă. Într-o măsură deosebită, numeroasele variații în traducere, care apar în tradiția evanghelică, furnizează informații demne de încredere referitoare la vocabularul aramaic, care stă la baza acestei traduceri.

Din nefericire, importanța acestui valoros sprijin este încă cu greu recunoscută și încă și mai puțin utilizată în mod sistematic. Parabola locurilor la „cina cea mare“ poate servi ca exemplu pentru a demonstra cum două versiuni, mult diferite în limba greacă, ne conduc înapoi la una din aceeași tradiție aramaică.

Variantele sunt subliniate.

Lc. 44, 8-10	*Mt.* 20, 28 (D. it., sy.)
Ὅταν κληθῇς ὑπό τινος εἰς γάμους,	Εἰσερχόμενοι δὲ καὶ παρακληθέντες δειπνῆσαι
μὴ κατακλιθῇς εἰς τὴν πρωτοκλισίαν,	μὴ ἀνακλίνεσθε εἰς τοὺς ἐξέχοντας τόπους,
μήποτε ἐντιμότερός σου ᾖ κεκλη μένος ὑπ᾽ αὐτοῦ,	μήποτε ἐνδοξότερός σου ἐπέλθῃ
καὶ ἐλθὼν ὁ σέ καὶ αὐτὸν καλέσας ἐρεῖ σοι·	καὶ προσελθὼν ὁ δειπνοκλήτωρ εἴπῃ σοι·
δὸς τούτῳ τόπον,	ἔτι κάτω χώρει,
καὶ τότε ἄρξῃ μετὰ αἰσχύνης τὸν ἔσχατον όπον κατέχειν.	καὶ καταισχυνθήσῃ.

Ἀλλ' ὅταν κληθῇς, πορευθεὶς ἀνάπεσε εἰς τὸν ἔσχατον τόπον,	Ἐὰν δὲ ἀναπέσῃς εἰς τὸν ἥττονα τόπον καὶ ἐπέλθῃ σου ἥττων,
ἵνα ὅταν ἔλθῃ ὁ κεκληκώς σε ἐρεῖ σοι·	ἐρεῖ σοι ὁ δειπνοκλήτωρ·
φίλε, προσανάβηθι ἀνώτερον·	σύναγε ἔτι ἄνω,
τότε ἔσται σοι δόξα ἐνώπιον πάντων τῶν συνανακειμένων σοι.	καὶ ἔσται σοι τοῦτο χρήσιμον.

Trebuie să se țină seama de următoarele puncte: (a) Aramaicul *mištutha* are dublul înțeles de: (1) „banchet", (2) „nuntă", variantele γάμοι, δειπνῆσαι (r. 1) provin din *mištutha*, care are înțelesul de „banchet". (b) Remarcabilele variante δόξα, χρήσιμον (r. 18) se datorează ambiguității aramaicului *šibha* care înseamnă: (1) „laudă", „onoare", „faimă"; (2) „câștig", „parte". În pasajul nostru înțelesul este cel de „onorat". Găsim variate forme compuse: r. 1: καλεῖν, παρακαλεῖν; r. 3: κατακλίνεσθαι, ἀνακλίνεσθαι; r. 7: ἔρχεσθαι, προσέρχεσθαι; r. 17: προσαναβαίνειν, συνάγειν.

Aceste variante se datorează faptului că aramaica nu formează cuvinte compuse; de unde urmează că în toate aceste exemple baza aramaică este o formă necompusă. d) Dacă lucrarea lui M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 1934, pp. 129-133, ar fi luată în considerare, acolo unde e stabilit că, atunci când este retradusă în aramaică, această parabolă relevă câteva exemple de aliterație și paranomasie, și dacă se iau în considerație traducerile Evangheliilor în siriană și în christo-palestiniană (unde, totuși, trebuie să se țină seama de diferențele dialectale), deținem un mijloc în plus pentru a controla procesul de retraducere; im-

presia creată de toate acestea trebuie să fie aceea că acum există o probabilitate mult crescută de a ajunge înapoi la textul originar cu ajutorul variantelor de traducere.

2. *Modificări de prezentare*

Era inevitabil ca, în procesul de traducere în greacă, nu numai vocabularul, ci și prezentarea materialului să fi suferit o „traducere" în termenii mediului elenistic. Astfel de modificări apar în parabolele lucanice, ca de exemplu substituirea tehnicii de construcție elenistice[9], a procedurii de drept roman[10], a horticulturii[11] și a scenariului[12], nepalestiniene; în *Lc.* 7, 32, ἐκλαύσατε poate fi utilizat cu intenția de a evita pateticul gest palestinian al lovirii pieptului (par. *Mt.* 11, 17 ἐκόψατε) ca semn de doliu. La Marcu, întâlnim diviziunea romană a nopții în patru străji (*Mc.* 13, 35, *cf.* 6, 48), bazată pe regulamentul serviciului militar roman (cf. *Fapt.* 12, 4), în locul diviziunii palestiniene[13] în trei străji (*Lc.* 12, 30); una dintre numeroasele indicații ce arată că cea de-a doua Evanghelie a fost scrisă în Roma. În astfel de cazuri, suntem înclinați să acordăm preferință descrierii palestiniene a situației.

Totuși, trebuie să procedăm cu prudență. Vom vedea, de exemplu, că Iisus utilizează repetat și intenționat, prin mijlocirea ilustrărilor, metode mediteraneene de pedeapsă, privite de evrei ca deosebit de nemiloase[14]. De unde rezultă că modurile nepalestiniene de reprezentare nu indică totdeauna o intervenție editorială sau o lipsă de autenticitate. Numai atunci putem ajunge la o judecată demnă într-un anumit grad de încredere, când tradiția apare divizată.

3. *Înfrumusețarea*

În parabola slugilor cărora li s-au încredințat bani, forma mateiană vorbește despre trei slugi, dintre care prima a primit

cinci talanți, a doua, doi, iar a treia, unul, adică respectiv 50.000, 20.000, 10.000 de dinari (*Mt.* 25, 15); în forma lucanică avem zece slugi care n-au primit decât câte o sută de dinari fiecare (*Lc.* 19, 13). Continuarea istorisirii, în *Lc.* 19, 16-21, mai ales articolul dinaintea lui ἕτερος, 19-20, arată că numărul slugilor (trei) dat de Matei este originar; același lucru cu privire la sume: suma cea mai mică (precum la Luca) trebuie să fie cea originară, deoarece la ambii evangheliști se afirmă, în mod expres, că suma este mică (*Mt.* 25, 21, 23, ὀλίγα; *Lc.* 19, 17, ἐλάχιστον); or 10.000-50.000 de dinari cu greu concordă cu aceasta. Apoi Luca a mărit numărul slugilor, în timp ce Matei a crescut în mod imens sumele implicate.

Desfătarea pe care o resimte povestitorul oriental atunci când menționează sume mari a dus la o înfrumusețare a ambelor versiuni ale istorisirii[16].

Plăcerea de a înfrumuseța a jucat un rol și în expansiunea secundară, prin adăugarea de amănunte neobișnuite pe care a suferit-o parabola cinei celei mari la Matei.

În *Lc.* 14, 16 și în *Evanghelia lui Toma* (64), gazda este un individ particular, pe când în *Mt.* 22, 2, ea este un rege, ceea ce nu se potrivește cu desfășurarea istorisirii (vezi p. 215). Schimbarea „gazdei" cu „regele" trebuie privită drept același fel de comutare în tradiție ca și cea pe care o întâlnim în literatura rabinică, unde parabolele despre viața cea de toate zilele sunt modificate în parabole în care figurează un rege, după adevărata modă orientală[17].

În sfârșit, în versiunea din *Evanghelia lui Toma* a acestei parabole, scenele sunt relatate mult mai viu, iar mediul rural se schimbă într-unul urban[18]. Parabola semănătorului, așa cum apare în *Evanghelia lui Toma* (9), aduce încă un exemplu de înfrumusețare; Iisus a zis: „Iată, a ieșit semănătorul, și-a umplut mâna și a aruncat sămânța. Unele (semințe) au căzut pe drum; au venit păsările și le-au adunat. Altele au căzut pe piatră și nu și-au înfipt rădăcinile în pământ, nici nu și-au înălțat spic spre cer. Iar altele au căzut între mărăcini; ei au înăbușit sămânța, iar viermii au mâncat-o. Iar altele au căzut pe pământ bun și au adus roadă bună înălțându-se spre cer; ele au dat 60 la o măsură și 120 la o măsură". Aici, ca adaosuri la forma sinoptică a parabolei, avem antiteza: „nu și-au înfipt rădăcinile în pământ și nici n-au înălțat spic spre cer", menționarea viermilor și creșterea numărului (120).

Uneori înfrumusețarea este cum nu se poate mai potrivită; de exemplu, metafora ce se referă la îndoita slujire (*Mt.* 6, 24; *Lc.* 16, 13) apare în *Evanghelia lui Toma* (47a) astfel: „Este cu neputință ca un singur om să încalece doi cai (deodată) sau să întindă două arcuri (deodată), precum este cu neputință ca o slugă să servească la doi stăpâni".

Incluse în cazurile de înfrumusețare, avem de-a face cu folosirea unor experiențe stilistice care ajută la creșterea realismului narațiunii. Un exemplu este inserarea a două cuvinte: λέγουσιν αὐτῷ, în *Mt.* 21, 41, care lipsesc din *Mc.* 12, 9 și *Lc.* 20, 16. Prin introducerea lor, ascultătorii lui Iisus sunt puși să pronunțe judecăți asupra lor înșiși, fără a-și da seama de aceasta – o trăsătură care poate fi găsită atât în Vechiul Testament (de exemplu, parabola profetului Nathan, 2 *Sam.* 14, 8 ss., sau parabola unuia dintre fiii profeților, *1 Rg.* 20, 40), cât și în alte parabole ale lui Iisus (*Mt.* 21, 31; *Lc.* 7, 43)[19].

Chiar foarte neînsemnate adaosuri pot produce o schimbare de accent. În introducerea la parabola smochinului, în relatarea lui Luca, când ni se spune să privim smochinul „și toți copacii" (*Lc.* 21, 29), cuvintele „și toți copacii", care lipsesc în *Mc.* 13, 28 și *Mt.* 24, 32, deși infidele naturii, totuși ne distrag atenția de la aspectul deosebit de golaș al smochinului în timpul iernii, care face din el un simbol foarte potrivit pentru misterul morții și al vieții. O comparație între *Lc.* 5, 36 și *Mc.* 2, 21, scoate în relief o schimbare asemănătoare de accent

produsă prin înfrumusețare. În ambele texte este vorba de cârpirea unei haine vechi, însă dezvoltarea ilustrării este diferită. Marcu zice: „Nimeni nu coase la haină veche petec dintr-o bucată de stofă nouă, altfel petecul nou va trage din haina veche și se face o ruptură și mai rea"; accentul cade asupra lărgirii rupturii, produsă de reparație. Luca zice: „Nimeni nu pune petec de la haină nouă la haină veche, altfel se rupe și haina cea nouă, iar petecul luat din ea nu se potrivește la cea veche". Aici, în timp ce pitorescul povestirii sporește prin introducerea distrugerii hainei noi, se pierde accentuarea faptului că ruptura tocmai prin reparație se mărește.

Totuși, cercetarea noastră cere multă prudență. Este o specială caracteristică a folosirii parabolelor de către Iisus faptul că ele sunt luate din viața de toate zilele, însă în unele cazuri ele expun aspecte puțin comune, având ca scop atragerea atenției ascultătorilor și asupra cărora se pune, în general, un accent deosebit[20].

Este o întâmplare cu totul neobișnuită ca toți oaspeții să refuze cu grosolănie o invitație[21] și ca stăpânul casei (regale) să fie obligat să cheme la masa sa pe cei mai buni pe care-i poate găsi pe străzi (*Mt.* 22, 9; *Lc.* 14, 21-23); sau ca fecioarele, care îl așteaptă pe mire, să adoarmă toate (*Mt.* 25, 5); sau ca mirele să refuze intrarea la nuntă a celor întârziați (*Mt.* 25, 12, *cf. Lc.* 13, 25); sau ca un invitat să se prezinte la nunta fiului regelui într-un veșmânt murdar (*Mt.* 22, 11 ss.); și, iarăși, este neobișnuit ca un bob de grâu să rodească însutit (*Mc.* 4, 8; *cf.* 26, 12)[22].

Asemenea exagerări extravagante sunt totuși caracteristice modului oriental de a povesti[23], iar frecvența cu care ele apar în parabole arată că Iisus a adoptat în mod intenționat acest stil. Elementul surprizei pe care ele îl conțin avea în intenție să arate unde trebuia găsit înțelesul. Aceasta apare cum nu se poate mai izbitor în parabola slugii viclene. Când „sluga" [24] din parabola slugii necredincioase este prezentată ca datorând suma de 10.000 de talanți (adică 100 milioane dinari)[25], natura monstruoasă a acestei sume fantastice devine evidentă dacă ne amintim că tributul anual al Galileei și al Pereei, în anul 4 î. Hr., se ridica la două sute de talanți (Iosif, *Ant.* 17. 318), adică a cincizecea parte din acea sumă!

Dar imensitatea sumei este intenționată. Ea este menită să imprime în ascultători, „prin tactica șocului"[26], ideea că omul nu poate să-și plătească datoria către Dumnezeu, scoțându-se puternic în relief ascuțitul contrast cu banala datorie de o sută de dinari a celuilalt slujitor. De aici nu rezultă nicidecum că se poate apela la o respingere în masă a tuturor aspectelor neobișnuite din parabolele lui Iisus; dimpotrivă, când și când, Iisus pare să fi permis ca sensul unei parabole să influențeze textul, introducând astfel elemente paradoxale într-o istorisire altfel realizată. Oricum, comparația formelor paralele în care parabolele ne-au parvenit demonstrează cât de corect este punctul de vedere că, în unele cazuri, parabolele au suferit prefaceri și că versiunea cea mai simplă reprezintă originalul.

4. *Influența temelor din Vechiul Testament și din povestirile populare*

În unele texte ale parabolelor, apar influențe din Scriptură (*Mc.* 4, 29, 32; 12, 9a, 10 s. par.; *Mt.* 25, 31, 46; *cf. Lc.* 13, 27, 29). Numărul remarcabil de mic al exemplelor este redus prin recunoașterea faptului că, dintre cele patru la care ne-am referit din *Mt.* și *Lc.*, cel puțin trei, dacă nu toate patru, sunt secundare[27]. De unde rezultă, având în vedere variantele din *Evanghelia lui Toma*, că restul aparițiilor (cazurilor) cer o examinare atentă.

Versiunea parabolei viei în *Evanghelia lui Toma* (65), ca și forma lucană (20, 9), nu conține descrierea amănunțită a ame-

najării viei preluată din *Is*. 5, 1 (*Mc*. 12, 1 par. *Mt*. 21, 33), nici nu dă întrebarea din încheiere, bazată pe *Is*. 5, 5 (*Mc*. 12, 9 par.), iar citatul final din *Ps*. 118, 22 s. apare ca un loghion independent (66). Astfel, deoarece, precum demonstrează acest loghion, *Evanghelia lui Toma* nu opune nici o obiecțiune de principiu la citatele din Scriptură, și mai presus de toate, deoarece în Evangheliile sinoptice (*Is*. 5, 1 s., 5; *Ps*. 118, 22 ss.) nu sunt citate după textul ebraic, ci după cel grecesc[28], aceste referințe scripturistice nu trebuie privite ca aparținând formei originare a tradiției.

Concluzia parabolei seminței de muștar din *Evanghelia lui Toma* (20) sună precum urmează: „... ea întinde o ramură lungă și devine adăpost (σκέπη) pentru păsările cerului". S-ar putea ca aceasta să fie o aluzie liberă la *Dan*. 4, 9, 18; *Iez*. 17, 23; 31, 6; în *Mc*. (4, 32) referința este clară la *Iez*. 17, 23 și *Dan*. 4, 9, în timp ce în *Mt*. (13, 32) și *Lc*. (13, 19) este un citat liber din *Dan*. 4, 18.

Descrierea nerealistă a seminței de muștar ca un arbore, care apare numai în *Mt*. și *Lc*., dar nu și în *Mc*. și în *Evanghelia lui Toma*, este derivată tot din *Dan*. 4, 17. În sfârșit, în parabola aluatului, imensa cantitate (în parabolă) de trei măsuri (*se'a*) de faină (*Mt*. 13, 33; *Lc*.13, 21) lipsește din *Evanghelia lui Toma* (96); ea ar putea să provină din *Facere* 18, 6 (textul masoretic). Deci, iese în evidență că prevalează o puternică tendință de a elucida prin – sau de a introduce – referințe din Scriptură. Totuși aceasta nu exclude posibilitatea ca Însuși Iisus să se fi referit din când în când la Scriptură în vreo parabolă. Aceasta este extrem de probabil în cel puțin două cazuri: la sfârșitul parabolei seminței de muștar (vezi mai sus) și la sfârșitul parabolei seminței care crește singură (*Mc*. 4, 29, cit. *Ioil* 4, 13, după textul ebraic).

Alături de astfel de referințe din Scriptură, se pare că din când în când și-au găsit loc în parabole teme din povestirile

populare. Vom vedea în mod repetat că Însuși Iisus a făcut uz de astfel de teme; dar cel puțin în două cazuri se poate demonstra că acestea sunt secundare.

Versiunea parabolei comorii ascunse în țarină, din *Evanghelia lui Toma* (109), este total confuză. Ea vorbește despre un om care a cumpărat un ogor, iar după aceea a descoperit din întâmplare, în proprietatea sa, o comoară care l-a îmbogățit. Aceasta de-abia dacă are ceva comun cu versiunea mateiană, care, cu siguranță, este cea originară. Pe de altă parte, noua versiune corespunde unei povestiri rabinice[29].

Evanghelia lui Toma (109)	*Midrașul* la *Cântarea Cântărilor* (4, 12)
Împărăția este ca un om care avea o comoară ascunsă în ogorul său, despre care el nu știa nimic. Și murind, el a lăsat ogorul fiului său. Fiul, de asemenea, n-a știut nimic despre comoară, și el a vândut acest ogor.	El (vezi citatul din *Cântarea Cântărilor* 4, 12) este întocmai ca și omul care a moștenit un loc plin de gunoi. Moștenitorul era leneș și l-a vândut pentru o sumă ridicol de mică.
Iar cumpărătorul a ieșit să are și a găsit comoara.	Cumpărătorul a săpat acolo cu hărnicie și a găsit în el o comoară.
Și el a început să împrumute bani cu dobândă oricui voia.	El a construit deci un mare palat și trecea prin el cu alai de sclavi pe care-i cumpărase din comoară. Când vânzătorul a văzut aceasta, mai să se sufoce (de inimă rea).

În timp ce, în *Matei*, parabola comorii din țarină descrie copleșitoarea bucurie a găsitorului (vezi pp. 239 ss.), în *Evanghelia lui Toma*, sub influența povestirii rabinice, esența este ratată în întregime; căci acum parabola descrie turbarea unui om care a scăpat o ocazie unică.

Al doilea exemplu, în care o temă din povestirile populare a fost introdusă ca un element secundar într-o parabolă, apare în *Evanghelia de la Matei*. În parabola cinei celei mari, el a inserat descrierea unei expediții punitive: regele, mâniat de abuzul și de uciderea slujitorilor săi, își trimite garda personală[30], cu porunca de a-i omorî pe ucigași și de a da foc cetății lor (*Mt.* 22, 7). Acest episod, care rupe legătura și care lipsește din *Lc.* și din *Ev. lui Toma*, face uz de o temă,[31] preluată din Orientul vechi și care este curentă în iudaismul târziu, care în *Mt.* 22, 7 reflectă distrugerea Ierusalimului.

5. Schimbarea auditoriului

Parabola lucrătorilor viei oferă un bun exemplu cu privire la schimbarea frecventă de auditoriu (*Mt.* 20, 1-16). Pentru a înțelege variatele interpretări care au fost date acestei parabole, trebuie să călătorim înapoi în timp.

a) BISERICA ROMANĂ și BISERICA LUTERANĂ (care a urmat tradiția romană) citesc această Evanghelie în Duminica *Septuagesima*[32], la începutul postului clerului[33], adică la începutul Postului Mare, de dinainte de Patimi. Epistola corespunzătoare este *1 Cor.* 9, 24-27, cu îndemnul de a alerga în întrecerea creștinească. Ce predică Biserica la începutul Postului Mare? Chemarea la via Domnului. Încă din timpurile cele mai vechi, aceasta a fost sursă pentru multă alegorizare; încă din timpul lui Irineu[34], cele cinci ceasuri ale chemării au fost luate ca simbolizând perioade din istoria mântuirii, de la Adam înainte; de pe timpul lui Origen, ele au simbolizat di-

feritele stadii ale vieții umane în care oamenii devin creștini[35]. Amândouă aceste interpretări, fie ca perioade ale istoriei, fie ca perioade ale vieții umane, sunt adesea legate una de alta. Dar, lăsând cu totul deoparte aceste interpretări alegorice, parabola nu poartă sensul unei chemări spre via dumnezeiască. O astfel de interpretare scapă esența concluziei parabolei, care arată că accentul nu cade pe o chemare spre vie, ci pe distribuirea plății la sfârșitul zilei de lucru.

b) Întorcându-ne în timp, aflăm că toate manuscrisele Noului Testament, în afară de ℵBLZ, 085 sa bo, au, ca sentință concluzivă a parabolei, v. 16b: πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί. Cum ilustrează parabola adevărul că mulți[36] sunt chemați dar puțini aleși, deci că numai puțini ajung la mântuire?

Primii, cei care au fost chemați dis-de-dimineață, sunt prezentați aici ca un avertisment; ei au fost chemați. Însă ei, deoarece cârtesc, se laudă cu meritele lor, se revoltă contra hotărârii lui Dumnezeu, pe scurt, resping darul lui Dumnezeu[37], se exclud de la mântuire. Lor li se adresează cuvântul ὕπαγε (v. 14). În această interpretare, parabola este reprezentată ca o parabolă a Judecății: nu-ți împiedica mântuirea prin cârtire, autojustificare sau respingere. Dar aici, această interpretare nu sesizează esența parabolei. Căci ceea ce ei primesc în primul rând nu este condamnarea, ci plata cu care au căzut de acord. Nu este întâmplător că v. 16b lipsește în manuscrisele egiptene timpurii și în versiuni (vezi mai sus). Ceea ce avem aici este una dintre acele concluzii comune generalizatoare, în cazul de față luată din *Mt.* 22, 14 și inserată probabil înainte de sfârșitul primului secol.

c) De aici, dacă mergem încă mai înapoi, ajungem la evanghelistul Matei însuși. El a inserat într-un context marea parabolă despre „cei dintâi" (*Mt.* 20, 8, 10) și „cei de pe urmă" (*Mt.* 20, 8, 12, 14), în scopul de a ilustra zicerea din *Mc.* 10,

31 (par. *Mt.* 19, 30): πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι, cu care Marcu își încheie comunicarea de mai înainte către Petru. Transpunând ordinea expresiilor „cei dintâi" și „cei de pe urmă", el a utilizat zicerea drept concluzie a parabolei (*Mt.* 20, 16) în două feluri, prin cuvântul γάρ (20, 1) și prin cuvântul οὕτως (20, 16), și a pus-o în mod expres în legătură cu 19, 30.[38]

În contextul ei marcan, ceea ce afirmă această zicere este că în veacul viitor întreaga scară pământească de ranguri va fi răsturnată și este nesigur dacă ea are intenția să confirme promisiunile pe care Iisus tocmai le-a făcut ucenicilor sau să-i prevină contra îngâmfării.

În ambele cazuri, parabola noastră reprezenta pentru Matei răsturnarea rangurilor, care se va întâmpla în ziua cea de pe urmă. El va fi tras această concluzie din învățătura dată slujitorului, v. 8b: κάλεσον τοὺς ἐργάτας καὶ ἀπόδος τὸν μισθόν, ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν πρώτων.

Împotriva punctului de vedere că parabola urmărește să ilustreze modul în care, în ziua cea de pe urmă, cei dintâi vor deveni cei de pe urmă, iar cei de pe urmă – cei dintâi, nu este întemeiată obiecțiunea că nu este vorba numai de două, ci de cinci grupuri, deoarece, de la v. 8 înainte, numai primul și ultimul grup menționate ocupă scena; celelalte trei grupuri intermediare sunt uitate; ele au fost introduse numai pentru a ilustra împrejurările care au dus la tocmirea lucrătorilor și mai ales urgenta nevoie de muncitori. Dar este posibil să ridicăm o altă obiecțiune contra părerii că parabola caută să ilustreze răsturnarea finală a ordinii în ziua cea de pe urmă. Ea este fundamentată, cum am mai spus, pe v. 8b: ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν πρώτων. Dar este clar că acesta este un amănunt fără importanță în desfășurarea parabolei. Ordinea plății nu are mare importanță; căci cu greu s-ar putea spune că două-trei minute mai degrabă sau mai târziu ar atribui prioritate vreunuia sau l-ar lipsi de ea[39]. De fapt, nu apare nici o plângere în continuare în privința ordinii plății care, considerată în contextul ei, ar trebui să sublinieze doar egalitatea dintre primii și ultimii. Poate că ea, pur și simplu, urmărește să arate cum „cei dintâi au fost puși să fie martori la plata celor împreună cu dânșii" [40]. Dar poate este mai simplu să înțelegem prin ἀρξάμενος ἀπό, așa cum se face adesea, „neomițând", „incluzând" [41], astfel că v. 8 nu se referea la origine, în primul rând, la succesiunea plății, ci semnifica mai degrabă: „Plătește-le tuturor simbria, până la ultimul". În orice caz, este sigur că parabola nu constituie o lecție despre răsturnarea ordinii la sfârșit, deoarece toți primesc aceeași simbrie cu exactitate.

d) Acum, așa cum se vede din *Mc.*, contextul mateian actual nu este cel originar. De aceea, trebuie să trecem dincolo de *Mt.* și să studiem parabola fără vreo referință la contextul ei. Este posibil ca sentința de încheiere din v. 16 să conțină un înțeles cu totul diferit față de cel pe care îl cere cadrul ei mateian actual.

Văzătorul din *Ezdra* este preocupat de întrebarea dacă generațiile precedente vor fi dezavantajate în comparație cu cele care vor supraviețui Sfârșitului. El primește răspunsul: „El mi-a zis: Voi face Judecata Mea precum un dans în cerc[42]; astfel, nici cel de pe urmă nu va fi în urmă, nici cel dintâi nu va fi în frunte" (*4 Ezd.* 5, 42)[43]. Cei dintâi și cei de pe urmă, cei din urmă și cei dintâi – nu este nici o diferență, toți sunt egali. Această interpretare a parabolei este în mod general acceptată astăzi, adică aceea că ea caută să învețe egalitatea răsplătirii în Împărăția lui Dumnezeu; unii ar adăuga că El urmărește să ne învețe că răsplata este pe de-a întregul din har, dar acest punct de vedere este greșit, deoarece cei dintâi și-au urmat plata, după cum ar zice Pavel, κατὰ ὀφείλημα și nu κατὰ χάριν (*Rom.* 4, 4). Dar, lăsând de o parte aceasta, punctul culminant

al istorisirii, care urmărește aici să uimească auditoriul, a fost cu siguranță nu „plată egală pentru toți", ci „cu atât mai multă plată pentru cei de pe urmă"[44].

e) Începe să se facă lumină dacă omitem v. 16 (οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι). Așa cum putem vedea din *Mc.* 10, 31; *Lc.* 13, 30 (cf. *Lc.* 9, 35)[45], acest verset a fost la origine un loghion independent[46], poate nimic mai mult decât o deviză[47], care a fost adăugată parabolei noastre ca o concluzie generalizatoare, dar nu concordă cu înțelesul ei[48]. Se pot aduce numeroase exemple de inserție a unor astfel de concluzii generalizatoare[49]. Dar, dacă parabola originală se termina cu întrebarea din v. 15, fără a oferi vreo explicație, ea avea un caracter șocant asupra ascultătorilor. Iată o istorisire despre o nedreptate fățișă. Dubla plângere (v. 12) nu este, într-adevăr, decât foarte bine întemeiată, așa că fiecare ascultător trebuie să fi fost silit să-și pună sieși întrebarea: „De ce dă stăpânul casei neobișnuita poruncă de a se da tuturor aceeași plată? Cum de permite el ca cel de pe urmă să primească plata pentru o zi întreagă, când a lucrat numai o oră? Să fie vorba aici, pur și simplu, de o nedreptate arbitrară? De un capriciu? De o toană generoasă? Departe de aceasta! Nici vorbă nu poate fi de o generozitate nelimitată, deoarece cu toții primesc numai o sumă suficientă care să-i țină în viață, un salariu de mizerie. Nici unul nu primește mai mult[50]. Chiar dacă, în cazul ultimilor lucrători, este vina lor că tocmai în timpul când culesul viilor cerea mână de lucru, ei stăteau grămadă în piață, pălăvrăgind până târziu după-amiaza[51], chiar dacă scuza lor că nimeni nu i-a angajat (v. 7) este o portiță de scăpare pentru leneși (ca și cea a servitorului din *Mt.* 25, 24 s.), o acoperire pentru tipica lor indiferență orientală[52], totuși ei mișcă inima stăpânului. El vede că, practic, ei nu vor avea nimic să ducă acasă; plata pentru o oră de muncă nu va întreține o familie; copiii lor vor rămâne flămânzi, dacă tatăl va veni

acasă cu mâinile goale. Tocmai din cauza milei sale față de sărăcia lor, stăpânul permite ca ei să fie plătiți cu simbria unei zile întregi. În acest caz, parabola nu zugrăvește un act arbitrar, ci comportamentul unui om cu inimă largă, care este compătimitor și plin de simpatie pentru cei săraci.[53] Acesta este felul în care, zice Iisus, Dumnezeu îi tratează pe oameni. Așa este Dumnezeu, plin de îndurare. Până și vameșilor și păcătoșilor El le asigură un loc nemeritat în Împărăția Sa, căci întâi de toate este bunătatea Sa. Întregul accent cade pe ultimele cuvinte: ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι (v. 15).

De ce a spus Iisus parabola? Avea El drept scop preamărirea milei lui Dumnezeu pentru cei săraci? De-ar fi fost așa, ar fi putut omite partea a doua a parabolei (v. 11 ss.). Dar tocmai pe cea de-a doua parte cade accentul principal, deoarece parabola noastră este una dintre cele cu două tăișuri. Ea descrie două episoade: (1) angajarea muncitorilor și învoiala privitoare la plata lor (vezi vv.1-8); (2) indignarea celor nemulțumiți de răsplată (vv. 9-15). Însă în toate parabolele cu două tăișuri accentul cade pe a doua parte (vezi *Lc.* 15, 11 ss.; *Lc.* 16, 19 ss.; *Mt.* 22, 1-14). Atunci, ce vrea să zică cea de-a doua parte, episodul în care ceilalți lucrători se indignează, se revoltă și protestează, primind umilitoarea replică: „Sunteți geloși pentru că Eu sunt bun?" (v. 15)? Parabola este limpede adresată celor care se aseamănă cu cârtitorii, celor care critică și se opun bunei vestiri, de exemplu, fariseilor. Intenția lui Iisus era aceea de a le arăta cât de nejustificată, plină de ură, lipsită de iubire și nemiloasă era critica lor. Astfel, zice El, este bunătatea lui Dumnezeu; și pentru că Dumnezeu este atât de bun, așa sunt și Eu. El apără Evanghelia contra criticilor[54].

Aici, în mod limpede, am redobândit cadrul istoric original. Suntem dintr-o dată transportați într-o situație concretă din viața lui Iisus, așa precum, adesea, o zugrăvesc Evangheliile. Iară și iară auzim învinuirea adusă lui Iisus că este prie-

tenul celor disprețuiți și al marginalilor și ni se vorbește despre oameni pentru care Evanghelia este opusă. În mod repetat, Iisus este constrâns să justifice conduita Sa și să protejeze vestea cea bună. Așa că, și aici, El spune: Așa este Dumnezeu, atât de bun, atât de plin de milostivire pentru cei săraci; cum de îndrăzniți să-L insultați?

Așa cum arată contextul din *Mt.* (întrebarea lui Petru în 19, 27), Biserica primară lega parabola de ucenicii lui Iisus, abătând astfel utilizarea sa în instrucția comunității creștine. Motivul lor de a fi procedat așa este ușor de înțeles, deoarece erau în aceeași situație ca și Biserica din zilele noastre, care face uz de relatările cu fariseii din Evanghelii ca materiale pentru predică: ea este obligată să folosească, pentru instrucția comunității, cuvinte care erau adresate adversarilor.

Astfel am dobândit o metodă de studiu a parabolelor care este de o importanță imensă, un principiu suplimentar de transformare, și anume: tradiția a suferit o schimbare sau o restrângere a auditoriului. Multe parabole pe care Biserica primară le lega de ucenicii lui Iisus fuseseră la origine adresate unui auditoriu cu totul diferit, adică fariseilor, cărturarilor sau mulțimii.

Încă un exemplu – dintr-un mare număr de cazuri similare – poate fi menționat: *Lc.* 13, 3-7 par. *Mt.* 18, 12-14. După *Lc.*, parabola cu oaia cea pierdută a fost prilejuită de indignata întrebare a fariseilor: „De ce (ὅτι=τί ὅτι) îi admite la comuniunea mesei Sale“ (*Lc.* 15, 2), și se încheie în *Lc.* cu cuvintele: „Astfel Dumnezeu[55] (la Înfricoșata Judecată)[56] va avea mai multă bucurie pentru un păcătos care se pocăiește, decât pentru nouăzeci și nouă de drepți (δίκαιοι) care n-au nevoie de pocăință“ (15, 7). Cu scopul de a justifica Evanghelia împotriva criticilor ei, Iisus a argumentat, prin mijlocirea unei parabole, că întocmai cum un păstor, adunându-și turma în țarc, se bucură de oaia pierdută pe care a găsit-o, tot așa și Dumnezeu se bucură de păcătosul care se pocăiește. El se bucură din cauză că poate ierta. De aceea, spune Iisus, îi primesc Eu pe păcătoși.

Parabola are un auditoriu cu totul diferit în relatarea lui Matei. Ea nu se adresează, ca în cea a lui Luca, oponenților lui Iisus, ci ucenicilor Săi, după cum rezultă din *Mt.* 18, 1. De aceea, sentința concluzivă din *Mt.* are un accent diferit corespunzător. Ea sună așa: „Astfel, nu este vrerea[57] lui Dumnezeu[58] ca chiar[59] unul[60] din cei[61] mai de pe urmă[62] să fie pierduți“ (18, 14). Când ea este adusă în contextul mustrării de a nu disprețui pe vreunul din cei din urmă (v. 10) și al învățăturii privind îndreptarea unui frate rătăcit (vv. 15-17), fraza de încheiere înseamnă un mod limpede: Este voia lui Dumnezeu ca tu să te duci după fratele tău cel rătăcit, tot atât de insistent precum păstorul din parabolă își caută oaia pierdută.

Astfel, în *Mt.*, parabola este adresată ucenicilor, o chemare către conducătorul comunității de a exercita o păstorire credincioasă față de apostați[63]; accentul nu cade ca în *Lc.*, pe bucuria păstorului, ci pe exemplul stăruitoarei sale căutări. Însă marea învățătură pentru conducătorul comunității creștine, conținută în *Mt.* 18 (căci aceasta este intenția capitolului; interpretarea uzuală a lui drept o învățătură pentru comunitate este incorectă[64]), în contextul căreia se află parabola mateiană, este o compoziție secundară, cu totul artificială, alcătuită dintr-o colecție de cuvinte izolate, o expansiune a colecției marcane corespunzătoare din *Mc.* 9, 33-50. Astfel, contextul mateian nu ne ajută să determinăm situația originară din viața lui Iisus care a dat naștere parabolei cu oaia cea pierdută. Nu încape nici o îndoială că Luca a păstrat situația originară[65]. Ca în atâtea alte împrejurări, Îl vedem pe Iisus apărând vestea cea bună contra criticilor ei și declarând însușirea lui Dumnezeu, desfătarea lui Dumnezeu întru iertare, ca motiv al propriei Sale îndurări față de păcătoși. Putem să acceptăm acest

punct de vedere cu cea mai mare încredere, deoarece în limba aramaică fraza de încheiere din *Mt.* (18, 14) sună la fel ca și fraza corespunzătoare din *Lc.* (15, 7): Aceasta bucură inima lui Dumnezeu! Căci în *Mt.* (18, 14), (1) negativul domină în mod real a doua jumătate a frazei[66] și (2) cuvântul *raava* (vezi p. 123, n. 57) are sensul de „plăcere"[67]. Deci înțelesul originar din *Mt.* 18, 14 se arată a fi acesta: „Este bucurie în inima lui Dumnezeu când unul dintre cei mai de pe urmă este mântuit". Aceasta corespunde exact cu *Lc.* 15, 7a.

Astfel, suntem confruntați cu același deznodământ ca și în *Mt.* 20, 1-16; o parabolă la origine îndreptată contra adversarilor lui Iisus (în *Lc.*) s-a transformat în una adresată ucenicilor (în *Mt.*). Schimbarea audienței a dus la o mutare a accentului: o parabolă apologetică și-a asumat un caracter parenetic.

Amănuntele asupra auditoriului fac parte din cadrul parabolelor și, de aceea, au fost expuse la o mai liberă manevrare decât parabolele însele. De aici, rezultă că ele cer o analiză deosebit de precaută, punct de vedere vădit din faptul că Evangheliile sunt uneori discordante în ceea ce privește asemenea detalii. Poate că nu trebuie să se insiste prea mult asupra faptului că în *Mc.* (3, 22) parabola despre Beelzebul este adresată cărturarilor, în *Mt.* (12, 24) – fariseilor, iar în *Lc.* (11, 14) – mulțimilor. Aici, când Marcu (11, 27) prezintă parabola lucrătorilor viei ca fiind adresată arhiereilor, cărturarilor și bătrânilor, Matei o prezintă arhiereilor și bătrânilor (21, 23) sau arhiereilor și fariseilor (21, 45), iar Luca, pe de altă parte, mulțimilor (20, 9) sau cărturarilor și arhiereilor (20, 19).

De puțin mai mare importanță este exemplul privitor la orbul care călăuzește pe orb, care, în *Mt.* (15, 14), este îndreptat ca o batjocură către farisei, dar în *Lc.* (6, 39), pe de altă parte, este adresat ca un avertisment audienței[68]. Însă, când în *Mt.* parabola oii pierdute (18, 12-14), iar în *Mc.* proverbul despre sare (9, 50) sunt adresate ucenicilor, în timp ce, pe de altă parte, *Lc.* o adresează pe cea dintâi adversarilor lui Iisus (15, 2), iar pe cea de-a doua mulțimilor (14, 25), suntem confruntați cu o contradicție care cu greu poate fi rezolvată prin metode armonizatoare.

Un caz extrem intervine atunci când unul și același evanghelist se contrazice pe sine însuși; de exemplu, când Matei prezintă cuvântul despre pomul și roada sa, într-un loc ca fiind adresat mulțimilor sau ucenicilor (7, 16-20), iar în altul – fariseilor (12, 33-37); în mod similar, Luca dă parabola cu făclia în sfeșnic o dată (8, 16) ca fiind adresată ucenicilor, iar altă dată (11, 33) ca fiind adresată mulțimilor. Dacă ar fi posibil să se explice aceste două exemple prin presupunerea că Iisus a rostit aceste parabole de două ori și unor ascultători diferiți, această explicație nu rezistă în cazul lui *Mc.* 4, unde autorul, în 4, 10, face ca parabolele[69] din 4, 21-32 să fie adresate cercului mai restrâns al „celor care erau în jurul Său împreună cu cei 12" (*Mt.* 13, 10, către ucenici), în timp ce, pe de altă parte, în 4, 33-34 (par. *Mt.* 13, 34 s), ele sunt adresate mulțimilor.

Analiza amănunțită a celor două parabole, pe care am făcut-o la pp. 38 ss., demonstrează că, în transmiterea materialului Evangheliilor, o puternică tendință acționa spre a transforma parabolele pe care Iisus le adresa mulțimilor și adversarilor în parabole destinate ucenicilor: o tendință care este caracteristică tuturor celor trei Evanghelii (sinoptice). În cele ce urmează, prezentăm o listă de exemple privind acest proces: *Mc.* 9, 10; 13, 33 ss.; *Mt.* 5, 25; 6, 22 s.; 27; 7, 3-5; 9-11; 13 s.; 16-18; 13, 47 s.; 18, 12-14; 20, 1 ss.; 24, 43 s.; 24, 45 ss.; 25, 1 ss.; *Lc.* 6, 39; 41 s.; 11, 11-13; 12, 25; 35 ss.; 12, 39 s.; 12, 41 ss.; 13, 23 s.; 16, 1 ss.; 17, 7 ss.; *Evanghelia lui Toma* 20. Un examen al exemplelor de mai sus va demonstra că tendința de a transforma parabolele adresate mulțimii în parabole adresate ucenicilor este prezentă în toate straturile tradiției sinoptice și trebuie să fi fost în acțiune la o dată mult mai timpurie[70].

Acest proces şi-a găsit încheierea în *Evanghelia lui Toma*; aici întreaga colecţie de parabole raportate a ajuns să fie privită ca învăţătură pentru adevăraţii gnostici[71].

După câte ştiu, nu există nici un caz demonstratibil de proces invers, prin care o parabolă rostită la origine pentru ucenici să fi fost convertită în una adresată mulţimilor.

De unde rezultă că trebuie întotdeauna să ne întrebăm cine au fost ascultătorii originari şi ce poate să însemne o parabolă dacă o considerăm ca adresată adversarilor sau mulţimilor.

6. *Utilizarea ca exortaţii a parabolelor de către Biserică*

Studiind parabola oii celei pierdute, am văzut că întrebuinţarea sa originară de către Iisus a fost ca o apărare a Evangheliei contra adversarilor săi, însă ea a fost plasată de Matei într-un context referitor la ordinea disciplinară a comunităţii, ca un îndemn pentru conducătorii comunităţii să exercite o păstorire plină de credinţă. Cu alte cuvinte, parabola şi-a pierdut *Sitz im Leben*-ul ei original şi a fost transformată de către Biserică într-un material de îndemnare, fenomen des întâlnit.

Mica parabolă, privind mergerea în faţa Judecătorului[72], ne-a fost transmisă în *Mt.* (5, 25 s.) şi în *Lc.* (12, 58 s.) cu o concordanţă esenţială în conţinut, în pofida unor minore diferenţe de formulare[73].

Dar evangheliştii şi-au plasat fiecare parabolă într-un cadru foarte diferit.

La Matei, ea este legată de prima antiteză din Predica de pe Munte, interdicţia urii (5, 21 s.). Este mai bine să te împaci – este sfatul din 5, 23 s. –, altfel închinarea ta este o prefăcătorie; până ce nu te vei fi împăcat, Dumnezeu nu va accepta darul tău şi rugăciunea ta de iertare[74].

Dar dacă disputa a ajuns până la stadiul unor proceduri legale, implicând poate suma datorată unui creditor, în acest caz – continuă forma mateiană a parabolei – trebuie să faci tot

ce se poate pentru a ajunge la un acord cu partea adversă. Trebuie să asculţi, să faci primul pas, să-i ieşi în întâmpinare; căci de nu, pericolul îţi stă în cale. Cel ce se încrede în presupusa dreptate a poziţiei sale şi rămâne neîmpăcat, acela ar putea să sufere sub apăsarea justiţiei. Astfel, în *Mt.*, parabola noastră este alcătuită ca îndrumar de viaţă şi nu se contestă nicidecum că raţiunea pentru astfel de conduită apare periculos de apropiată de trivialitate.

În *Lc.*, parabola noastră a fost situată într-un context cu totul diferit. Ea este precedată (de la 12, 35 în continuare) de o serie de ziceri care vorbesc cu adâncă seriozitate de criza prezentă şi de semnele vremurilor. Iisus mustră cu severitate norodul pentru incapacitatea sa de a nu-şi da seama de gravitatea momentului (12, 56-57). În legătură cu aceasta, parabola datornicului are un accent diferit faţă de cel din *Mt.* În *Lc.*, întregul accent e pus pe situaţia de ameninţare în care se află pârâtul. Acestuia i se spune: „În curând te vei înfăţişa Judecătorului în primejdie de osândire şi întemniţare. În orice clipă poţi să fii arestat; acţionează deci îndată, câtă vreme eşti slobod, şi rânduieşte lucrurile cât mai este cu putinţă". Nu încape nici o îndoială că Luca are dreptate. Aceasta este o parabolă eshatologică, o parabolă a crizei. Criza este o iminenţă, criza finală a istoriei. Nu trebuie scăpată ocazia, până nu este prea târziu.

Divergenţa dintre cei doi evanghelişti scoate în relief o mutare caracteristică a accentului, adică o translaţie de la punctul de vedere eshatologic la cel exortativ[75]. Luca subliniază acţiunea eshatologică a lui Dumnezeu, iar Matei conduita ucenicilor. Iisus trăieşte în aşteptarea marii catastrofe, a ultimei πειρασμός (*Mc.* 14, 33), a crizei de pe urmă a istoriei, pe care o va introduce moartea Sa[76].

Cu trecerea timpului, Biserica primară s-a văzut din ce în ce mai mult ca aflându-se la jumătatea drumului dintre două

crize: una ținând de trecut, iar cealaltă de viitor. Stând astfel, între Cruce și Parusie, Biserica, căutând călăuzirea lui Iisus, a fost silită, de condițiile modificate, să interpreteze acele parabole ale lui Iisus, care urmăreau să trezească mulțimea la o simțire a gravității momentului, ca directive pentru conduita comunității creștine, mutând astfel accentul de pe interpretarea eshatologică pe cea de îndemn[77].

Totuși aceasta nu a dus la completa eliminare a conținutului eshatologic al spuselor lui Iisus, ci a „actualizat" acest conținut prin sublinierea necesității reconcilierii[78].

Parabola cinei celei mari, din *Evanghelia lui Toma* 64, se termină cu fraza: „Meșteșugarii și negutătorii nu vor intra în locurile Tatălui Meu." Chiar dacă se face aluzie, în primul rând, la cei prosperi care refuză invitația, termenii săi cu caracter general duc la ideea unui atac necruțător contra celor bogați. Această atitudine de conștiință de clasă este, într-o oarecare măsură, paralelă cu cea a lui Luca din această parabolă (14, 16-24), pe care el o inserează ca o consecință a avertismentului de a nu invita pe cei bogați și prosperi, ci pe săraci, pe neputincioși, pe șchiopi și pe orbi (14, 12-14). Prin repetarea acestei liste în 14, 21, el arată că parabola caută a fi o ilustrare a îndemnului din 14, 12-14; ar trebui să ne comportăm întocmai ca și gazda din parabolă, care în mod simbolic invită pe săraci la masa sa, pe neputincioși, pe orbi și pe șchiopi. Dar cu siguranță că nu aceasta este intenția originară a parabolei: așa cum vom vedea[79], în ea, Iisus trebuie privit mai degrabă ca apărându-Și în fața criticilor Săi propovăduirea veștii celei bune către cei săraci; într-adevăr, El zice: „În timp ce voi refuzați mântuirea, Dumnezeu îi cheamă pe cei oropsiți să participe la mântuirea poporului lui Dumnezeu". În *Lc.*, istorisirea a fost transformată dintr-o apărare într-un avertisment. O dată mai mult, accentul a trecut de pe eshatologie pe exortație. Exemple de astfel de translație a accentului sunt nume-

roase: un caz tipic îl aflăm în parabola cu iconomul nedrept (*Lc.* 16, 1 s.), care, din motive lesne de înțeles, a suferit o expansiune considerabilă. Este o chestiune discutabilă cine trebuie înțeles prin κύριος din v. 8 (καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας). Schimbarea subiectului (καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω) la începutul v. 9 pare să ducă în mod decisiv la concluzia că este avut în vedere stăpânul din parabolă. Acesta va fi fost înțelesul tradiției, așa cum ea stătea în fața lui Luca, în al cărui stil este caracteristică expresia ὑμῖν λέγω (cu ὑμῖν înainte)[80]. Potrivit acestui punct de vedere, esența parabolei apare în v. 9: deoarece iconomul necinstit a anulat datoriile, urmând ca debitorii „să-l primească în casele lor" (v. 4), ucenicii lui Iisus trebuie să facă uz de mamona al nedreptății, în așa fel încât îngerii[81] să poată „să-i primească în corturile cele veșnice". Însă este îndoielnic că acesta este înțelesul originar al parabolei. Este greu să credem că κύριος din v. 8 se referă la stăpânul din parabolă: cum ar fi putut să-l fi lăudat pe vicleanul iconom? Trebuie să remarcăm pe deasupra că întrebuințarea absolută a lui κύριος în unele locuri din *Evanghelia de la Luca*, se referă la Dumnezeu, iar în celelalte locuri (cu excepția lui 12, 37, 42b; 14, 23) se referă întotdeauna (de 18 ori) la Iisus. În sfârșit, analogia cu 18, 6 sugerează că κύριος este Iisus; căci este clar că aici, cu cuvintele εἶπεν δὲ ὁ κύριος, judecata lui Iisus este inserată într-o parabolă (unde figura principală[82] este, de asemenea, indicată prin genitivul calității τῆς ἀδικίας) și, totuși, apare aici, în 18, 8, un λέγω ὑμῖν a lui Iisus. Dar dacă κύριος din 16, 8 se referea la origine la Iisus, putem să presupunem că între vv. 8 și 9 există o legătură care este explicată prin faptul că vreo câteva ziceri (vv. 9-13), marcate prin termenul μαμωνᾶς (vv. 9, 11, 13), au fost adăugate parabolei.

Recunoașterea acestui fapt ne dă putința să facem următoarea analiză a secțiunii din *Lc.* 16, 1-13: (1) Parabola (vv. 1-

7) descrie pe un nelegiuit care, amenințat să fie demascat, ia măsuri lipsite de scrupule, dar hotărâte, pentru a-și asigura viitorul. În v. 8a avem aplicarea parabolei de către Iisus: „Și a lăudat stăpânul pe iconomul cel nedrept, căci a lucrat înțelepțește". Comportamentul inteligent și hotărât al omului, atunci când este amenințat de o catastrofă, trebuie să fie un exemplu pentru ascultătorii lui Iisus[83]. (În v. 8b, acest surprinzător elogiu a lui Iisus este explicat: înțeles în mod just, el este limitat la prudența fiilor veacului acestuia în afacerile dintre ei[84], și nu se referă la relațiile lor cu Dumnezeu.) (2) În v. 9, avem o aplicare cu totul diferită a parabolei față de cea care este dată în v. 8a: „Faceți-vă prieteni[85] din mamona al nedreptății, pentru ca atunci când ea trece[86], Dumnezeu să vă primească[87] în corturile cele veșnice" [88]. (Zicerea, care a fost pusă în legătură cu parabola prin asociere verbală[89], trebuie să fi fost inițial adresată vameșilor sau altor categorii de persoane necinstite[90].) Chiar în această interpretare, iconomul este dat drept exemplu nu din cauza prudenței sale hotărâri, atunci când era amenințat de dezastru, în scopul de a-și face un nou început, ci datorită înțeleptei întrebuințări pe care a dat-o banilor obținuți ilegal: căci el i-a folosit pentru a-i ajuta pe alții. (Este indiscutabil că acesta este, într-adevăr, înțelesul parabolei.) (3) Dar este îndoielnic dacă omul a fost, într-adevăr, dat drept exemplu. În vv. 10-12, legate de v. 9 prin cuvintele-cheie ἄδικος (v. 10) și ἄδικος μαμωνᾶς (v.11), avem o a treia interpretare a parabolei, sub forma unui proverb compus din doi membri antitetici (v. 10), care tratează despre fidelitate și infidelitate în chestiunile puțin importante, iar în vv. 11-12 este aplicat la mamona și la bogățiile veșnice. „În această a treia interpretare, iconomul nu este un exemplu, ci un avertisment înfricoșător – parabola fiind înțeleasă pe dos. (4) Un loghion la origine izolat (v. 13), după cum arată *Mt.* 6, 24, atașat cuvântului μαμωνᾶς, a încheiat secțiunea cu un puternic contrast între slujirea lui Dumnezeu și slujirea lui mamona, îndemnându-i pe

oameni să decidă între Dumnezeu și mamona. F. C. Grant face o nimerită remarcă, zicând că aceste fraze „sună ca notele unui predicator sau învățător al Bisericii primare, care utiliza parabolele pentru îndoctrinare și exortație creștinească" [91].

Astfel, interpretarea parabolei trebuie, pur și simplu, să fie dezvoltată din v. 8a. Dacă, așa cum sugerează v. 8a, ea este un îndemn la acțiune hotărâtă în timp de criză, e greu de crezut că ar fi putut să fie adresat ucenicilor, ci mai degrabă celor „neconvertiți" [92], ezitanților, șovăitorilor, mulțimii[93]. Dar trebuie să li se vorbească despre criza iminentă; ei trebuie îndemnați s-o înfrunte cu curaj, cu înțelepciune și cu hotărâre, mizând totul pe viitor. Biserica primară a aplicat parabola comunității creștine (*Lc.* 16, 1: πρὸς τοὺς μαθητάς, v. 9: ὑμῖν)[94] și a scos din ea o îndrumare pentru dreapta folosire a bogăției și un avertisment împotriva necredincioșiei; adică a mutat accentul de pe aplicarea eshatologică pe cea exortativă[95].

Ar fi, totuși, greșit să se afirme că, prin aplicarea ei exortativă, Biserica primară a introdus un element cu totul străin în parabolă. Exortația este deja implicată în forma originară a parabolei, deoarece porunca lui Iisus de a fi hotărât și de a face un nou început îmbrățișează generozitatea din v. 9, fidelitatea din vv. 10-12 și lepădarea de mamona din v. 13. Astfel, prin aplicarea exortativă, parabola nu este greșit interpretată, „ci actualizată" [96]. Însă ar fi la fel de greșit să tragem concluzia că Biserica primară a eliminat cu totul elementul eshatologic din parabolă, deoarece tocmai situația eshatologică a Bisericii a fost cea care a dat greutate exortațiilor ei. Nu este vorba de a adăuga sau de a scoate, ci de o translație a accentului ce rezultă dintr-o schimbare a auditoriului.

7. *Influența situației Bisericii*

a) *Întârzierea Parusiei.* Recunoașterea faptului că Biserica primară a pus parabolele în legătură cu situația ei concretă și

că, făcând astfel, a produs o mutare a accentului, este, după cum Dodd a arătat pe bună dreptate[97], de o importanță fundamentală pentru înțelegerea celor cinci parabole despre Parusie. Să examinăm mica parabolă a furului care vine noaptea (*Mt.* 24, 43 s.;[98] *Mc.* 12, 39 s.): „Însă aceea să cunoașteți că, de-ar ști stăpânul casei la ce strajă din noapte (*Lc.* spune: „ceas")[99] vine furul, el (*Mt.* adaugă: „ar fi supravegheat și") n-ar fi lăsat[1] să i se spargă casa. De aceea, și voi fiți gata[2], că în ceasul (vezi p. 127, n. 99) în care nu vă gândiți Fiul Omului va veni". În sine, înțelesul parabolei este limpede; după cum foarte sigur arată aoristul (*Lc.*, ἀφῆκεν; *Mt.*, ἐγρηγόρησεν, εἴασεν), Iisus extrage parabola dintr-o întâmplare reală[3]: vreo spargere petrecută recent, despre care vorbește tot satul; El utilizează alarmantul eveniment ca pe un avertisment față de calamitatea iminentă pe care El o vede apropiindu-se. Luați aminte, zice El, ca nu cumva să fiți luați pe nepregătite, ca acest gospodar căruia i s-a spart casa. Dar aplicarea parabolei la întoarcerea Fiului Omului este stranie[4]; căci dacă subiectul discursului este o spargere nocturnă, El se referă la un eveniment dezastruos și alarmant, pe când Parusia, cel puțin pentru ucenicii lui Iisus, este marea zi de bucurie. De fapt, aplicația hristologică lipsește din *Evanghelia lui Toma*. Aici parabola furului care vine noaptea a fost păstrată în două versiuni. Cea din loghionul 21b este asemănătoare versiunii mateiene[5], în timp ce aceea care apare ca în loghionul 103 pare a fi o repetiție foarte liberă, sub forma unei fericiri, și prezintă o oarecare afinitate cu *Lc.* 12, 35 ss.[6]

Amândouă versiunile concordă în faptul că nici una dintre ele nu compară efracțiunea furului cu întoarcerea Fiului Omului. Dacă nu luăm în considerație referința la Fiul Omului, paralelele cele mai apropiate trebuie găsite în parabola potopului (*Mt.* 24, 37-39; *Lc.* 17, 26 s.)[7] și în distrugerea Sodomei (*Lc.* 17, 28-32). Aici, de asemenea, evenimentele, deși de o

extremă antichitate, care au copleșit o omenire nepregătită, sunt utilizate de Iisus ca un avertisment cu privire la grozăviile ce vor veni. El vede Destinul apropiindu-se, dezastrul la ușă; prin venirea Sa, acesta a și venit, însă cei din jurul Său sunt tot atât de nepăsători ca și acel stăpân al casei, trăind în umbra amenințării, ca și cei de dinainte de potop și de ploaia de foc, de parcă n-ar fi fost nici un pericol. Iisus vrea să-i trezească, să le deschidă ochii asupra stării în care se află. Grozăvia se apropie, tot atât de neașteptată ca și furul, la fel de înfricoșătoare ca și Potopul. Pregătiți-vă! În curând fi-va prea târziu! Astfel vor fi înțeles ascultătorii lui Iisus parabola cu furul care sparge casa: ca pe un strigăt de alarmă adresat mulțimii, în vederea catastrofei eshatologice care vine[8].

Biserica primară a aplicat parabola la membrii ei (*Lc.* 12, 22, πρὸς τοὺς μαθητάς; *Mt.* 24, 3). Mai mult, Luca accentuează în mod expres faptul că se referă numai la Apostoli, conducătorii responsabili ai comunității, deoarece la întrebarea pusă de Petru: „Doamne, către noi spui pilda aceasta sau către toți?" (*Lc.* 12, 41), răspunsul este dat în sensul dintâi de parabola iconomului care este pus la încercare prin amânarea întoarcerii stăpânului său (*Lc.* 12, 42-48): „Ea vă e spusă vouă, asupra cărora apasă o răspundere deosebită". Astfel, parabola devine un îndemn destinat conducătorilor Bisericii, în perspectiva Parusiei amânate, anume să nu doarmă; iar furul, prin mijlocirea alegorizării hristologice, devine o întruchipare a Fiului Omului.

Din fericire, suntem în măsură să stabilim corectitudinea probabilă a interpretării noastre. Simbolul furului este adesea utilizat în literatura creștină timpurie și, deoarece el este străin imagisticii eshatologice a literaturii iudaice târzii, putem trage concluzia că pasajele în care apare acest simbol sunt fundamentate pe parabola lui Iisus. Acum, două puncte se desprind din aceste pasaje: (1) În *I Tes.* 5, 2, 4; *II Pt.* 3, 10, furul

este un simbol al irumperii dintr-o dată a zilei de pe urmă (ἡμέρα κυρίου, *1 Tes*. 5, 2; *2 Pt*. 3, 10; ἡ ἡμέρα, *1 Tes*. 5, 4). Expresia genitivală nearticulată ἡμέρα κυρίου (*1 Tes*. 5, 2; *2 Pt*. 3, 10), care nu poate fi explicată decât ca un semitism, este în mod clar o aluzie la Jom Jahweh din Amos[11]. Într-adevăr, ambele texte conțin amenințarea că Ziua Domnului va veni ca un *fur*. Prima apariție a comparării lui Iisus Însuși cu un fur se găsește în *Apocalipsă* (3, 3; 16, 15). (2) În toate aceste pasaje, fără nici o excepție, în special în *1 Tes*. 5, 4 și în *Apoc*. 3, 3, ziua cea de pe urmă este reprezentată ca venind întocmai ca un fur pentru cei necredincioși și care nu se pocăiesc; dar capii luminii sunt pregătiți și nu vor fi luați prin surprindere. Așa că interpretarea cea mai timpurie confirmă punctul de vedere că această parabolă a lui Iisus a fost la origine adresată mulțimilor, iar spargerea casei era o întruchipare a iminentei catastrofe. Parabola noastră nu este, deci, nimic altceva decât una dintre numeroasele parabole ale crizei.

Pentru a încheia, deci, putem spune că parabola furului a fost aplicată de către Biserică propriei sale situații schimbate – care era caracterizată prin amânarea Parusiei – și că a rezultat o accentuare modificată. Fără îndoială, caracterul ei eshatologic a fost conservat, însă avertismentul dat mulțimilor a devenit un îndemn pentru comunitatea creștină și pentru conducătorii ei; proclamarea viitoarei catastrofe a devenit o directivă privind conduita în vederea Parusiei amânate, iar prin intermediul unei interpretări alegorice parabola a primit o tentă hristologică.

Ajunși aici, este necesar să ne păzim cu grijă de o neînțelegere. Faptul că Iisus a legat parabola furului de iminenta catastrofă nu înseamnă că Parusia este situată în afara perspectivei sale. Pe de altă parte, faptul că Biserica primară a legat parabola de Parusie nu implică faptul că ea nu era conștientă de catastrofa care trebuia să-i premeargă acesteia. Dimpotri-

vă, în ce privește așteptarea eshatologică, nu există nici o deosebire între Iisus și Biserica primară, care, deopotrivă, așteptau ca primul stadiu al crizei eshatologice să fie marcat de brusca irumpere a vremii de restriște și revelarea puterii satanice asupra întregului pământ, și atât Iisus, cât și Biserica primară erau conștienți că această ultimă încercare se va sfârși cu triumful lui Dumnezeu, cu Parusia. Diferența consta numai în faptul că Iisus, adresându-se mulțimii, a subliniat apariția bruscă a necazului (Pregătiți-vă, necazul vă va cuprinde la fel de pe neașteptate ca și năvala furului!), în timp ce atenția Bisericii primare era îndreptată spre curmarea restriștii (să nu slăbim nicidecum privegherea noastră, căci a doua venire a Domnului va fi tot atât de neașteptată ca și spargerea casei de către un fur).

Înțelegerea de către Matei a parabolei celor zece fecioare (25, 1-13), care face parte din materialul său special, este arătată atât de context (4, 32-25, 46, sunt în mod limpede parabole ale Parusiei), cât și de vv. 1 și 13. În v. 1, τότε se referă la Parusie, menționată în 24, 44 și 50, despre care vorbește de asemenea v. 13: „Drept aceea, privegheați, că nu știți ziua, nici ceasul". Deci Matei vedea în parabolă o alegorie a Parusiei lui Hristos, Mirele ceresc; cele 10 fecioare reprezintă comunitatea creștină în așteptare; „zăbovirea" mirelui (v. 5) este amânarea Parusiei; subita sa sosire (v. 6) este neașteptatul eveniment al Parusiei; aspra respingere a fecioarelor nebune (v. 11) este judecata cea de pe urmă. Mai mult, se va vedea că, într-un stadiu foarte timpuriu, fecioarele nebune au fost interpretate ca referindu-se la Israel, iar cele înțelepte ca referindu-se la neamuri; tradiția lucanică se pare că a înfățișat condamnarea lui Israel la judecata din urmă ca refuz al acceptării celor care au bătut prea târziu la ușă (*Lc*. 13, 25). Dar, oare, acesta a fost sensul originar al parabolei? Pentru a răspunde la această întrebare va trebui să trecem cu vederea contextul

matcian, precum şi pe acel τότε, din v. 1, care este una dintre particulele de tranziţie favorite şi caracteristice lui Matei. Mai trebuie să trecem cu vederea şi v. 13, căci acest îndemn final la priveghere ratează sensul parabolei. Toate dormeau, atât cele înţelepte, cât şi cele nebune. Nu faptul că dormeau este incriminabil, ci neglijenţa fecioarelor nebune de a pregăti untdelemn pentru candelele lor. Astfel că îndemnul la priveghere, din v. 13, este unul dintre acele adaosuri parenetice pe care unii erau atât de înclinaţi să le ataşeze parabolelor[12]; el aparţine la origine parabolei păzitorului porţii (*Mc.* 13, 35). De unde rezultă că referirile la Parusie nu ţin de forma originară a parabolelor, ceea ce ne face să ne îndoim că *Mt.* 25, 1-12 era la origine o alegorie, deoarece reprezentarea alegorică a lui Mesia ca mire este cu totul străină întregului Vechi Testament, precum şi literaturii iudaismului târziu[13], şi îşi face pentru prima dată apariţia în scrierile pauline (*2 Cor.* 11, 2). Auditoriul lui Iisus cu greu ar fi putut să aplice chipul mirelui, din *Mt.* 25, 1 ss., la Mesia. Deoarece alegoria în chestiune nu apare nici în restul propovăduirii lui Iisus[14], trebuie să conchidem că *Mt.* 25, 1-13 nu este o alegorie a lui Hristos, Mirele ceresc, ci că Iisus a istorisit o nuntă reală, sau mai degrabă ceea ce preceda începutul unei ceremonii nupţiale reale[15]. În cea mai mare parte, parabola ascunde un limbaj mesianic al lui Iisus, pe care numai ucenicii Săi puteau să-l înţeleagă.

Atunci, cum trebuie să fi înţeles parabola auditoriul Său, mai ales dacă socotim că acest auditoriu îl constituie mulţimea, aşa cum pare să sugereze *Lc.* 13, 22-30? Neaşteptata sosire a mirelui (v. 6) îşi găseşte paralele în neaşteptata revărsare a potopului, în neprevăzuta pătrundere a furului sau în surprinzătoarea întoarcere a stăpânului casei, fie de la petrecere, fie din călătorie[16]. Elementul comun al surprizei este o întruchipare a neaşteptatei precipitări a catastrofei. Criza bate la uşă. Ea va veni tot atât de neaşteptat, ca şi strigătul de la mie-

zul nopţii din parabolă: „Iată, mirele vine!". Şi aduce inexorabila dezbinare, chiar acolo unde ochii muritori nu văd nici o deosebire (*cf. Mt.* 24, 40 s.; *Lc.* 17, 34 s.; *Evanghelia lui Toma* 61a). Vai celor pe care ceasul îi va prinde nepregătiţi! Ceea ce exprima Iisus în parabolă era deci ca un strigăt de avertizare privitor la iminenta criză eshatologică, iar mulţimile au înţeles-o ca atare.

Biserica primară a interpretat pe mire ca fiind Hristos, iar venirea Sa în miez de noapte ca reprezentare a Parusiei. Ea nu a deviat de la înţelesul originar, deoarece, aşa cum am văzut deja, catastrofa eshatologică şi Parusia mesianică sunt pur şi simplu două aspecte ale aceluiaşi eveniment; cu toate acestea, interpretarea hristologică a mirelui, precum şi viitoarea separare a fecioarelor înţelepte de cele nebune au continuat să fie ţinta şi punctul central al textului. În pofida acestui fapt, a avut loc o schimbare esenţială a accentului: strigătul de avertizare ce urmărea să trezească mulţimea din somn a devenit un îndemn pentru ceata ucenicilor, iar parabola a devenit o alegorie a lui Hristos, Mirele ceresc, şi a Bisericii în aşteptare.

Cea de-a treia dintre parabolele despre Parusie care trebuie discutată este parabola uşierului (*Mc.* 13, 33-37; *Lc.* 12, 35-38; cf. şi *Mt.* 24, 42). Ea prezintă variaţii neobişnuit de largi la cei trei evanghelişti sinoptici; a fost foarte mult utilizată şi sub influenţa motivului Parusiei, prelucrată şi lărgită, arătând cât era de important pentru Biserica primară îndemnul la priveghere. Începând cu *Lc.* 12, 35-38, avem mai întâi răsplătirea slujitorilor vigilenţi: „Adevărat zic vouă că stăpânul casei se va încinge şi îi va pune la masă şi, venind lângă ei, le va sluji" (12, 37b). Nici un stăpân pământean nu ar acţiona astfel (cf. *Lc.* 17, 7), însă Iisus a făcut aşa (*Lc.* 22, 27; *In.* 13, 4-5). Şi va face din nou astfel la întoarcerea Sa. Deci, v. 37b este un amănunt alegorizant[17], care perturbă aranjamentul parabolei, rupând legătura dintre v. 37a şi v. 38, şi se referă la banchetul

mesianic al Parusiei[18]. Un al doilea amănunt din *Lc.* este demn de luat în seamă: în timp ce în *Mc.* numai ușierul, așa cum se potrivește serviciului său, este cel ce primește porunca să vegheze până la întoarcerea stăpânului, în *Lc.*, cei ce trebuie să vegheze sunt mai mulți, evident întregul grup de slujitori[19]; fără îndoială că aplicarea parabolei la întreaga comunitate creștină și-a pus aici amprenta asupra textului. Versiunea marcană a parabolei (13, 33-37) este originală numai prin aceea că porunca de a veghea este adresată doar ușierului (v. 34b). Dar ea prezintă aspecte secundare din două locuri, ca rezultat al influenței parabolelor înrudite. Cuvintele ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος (v. 34) trebuie să provină din parabola talanților (*Mt.* 25, 14), deoarece porunca către ușier de a veghea în timpul nopții, deși concordă cu o invitație pentru stăpânul casei de a lua parte la un banchet[20] (*Lc.* 12, 36), care poate să dureze până târziu noaptea, nu se potrivește, pe de altă parte, cu o călătorie mai îndelungată, din care nu se știe când se va întoarce și din care, având în vedere evitarea de către orientali a călătoriilor nocturne, o întoarcere în timpul nopții este improbabilă. Ca și în cazul expresiei ἄνθρωπος ἀπόδημος, tot astfel, în al doilea loc, transferul de autoritate către servitori (δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν, *Mc.* 13, 34) nu-și are loc în parabola ușierului. Ea este derivată din parabola slujitorului căruia i s-a încredințat supravegherea (*Mt.* 24, 45; *Lc.* 12, 42), care privește administrarea scrupuloasă a ceea ce i s-a încredințat pe timpul îndelungatei absențe a stăpânului; nu este nicidecum necesar ca un stăpân care răspunde unei invitații să atribuie împuterniciri speciale servitorilor săi[21].

În sfârșit, în *Mt.*, parabola a dispărut și rămâne doar aplicația ei: „Privegheați, deci, că nu știți în care zi vine Domnul vostru" (24, 42, *cf.* 25, 13). Dacă comparăm cu *Mc.* 13, 35, „Privegheați dar, că nu știți când va veni stăpânul casei; seara, ori la miezul nopții, ori la cântatul cocoșilor, ori dimineața",

vedem că „stăpânul casei" a devenit „Domnul vostru" și că „veghea de noapte" a devenit „ziua", interpretarea hristologică fiind evidentă. Ea apare nu numai în *Mt.* 24, 42 și în *Lc.* 12, 37 b, ci și în *Apoc.* 3, 20, ceea ce înseamnă că s-a răspândit cu repeziciune în întreaga Biserică.

Ne rămâne, deci, un miez care constă din parabola ușierului care a primit porunca să stea de veghe (*Mc.* 13, 34b) și să deschidă de îndată ce stăpânul său, întorcându-se de la petrecere, ar bate la ușă (*Lc.* 12, 36). Va fi bine pentru el dacă stăpânul îl va afla priveghind la orice strajă a nopții s-ar întoarce (*Lc.* 12, 37a, 38; *Mc.* 13, 35 s.). Ce avea în gând Iisus și cărui auditoriu se adresa îndemnul Său la priveghere? Dacă Iisus și-a rostit parabola către ucenici, atunci o putem compara cu apelul la priveghere din grădina Ghetsimani: „Privegheați și vă rugați, ca să nu intrați în ispită" (*Mc.* 14, 38), unde El se gândea la *peirasmos*-ul final, adică la începutul încercării eshatologice, la atacul lui satan contra Sfinților lui Dumnezeu, a cărui năpustire urma să înceapă cu patima Sa[22]. Dacă Iisus vorbea mulțimii, atunci putem să o comparăm cu parabola despre potop: calamitatea este inevitabilă, tot atât de imprevizibilă ca și întoarcerea stăpânului casei; deci, fiți privegheтори! Mi se pare cel mai probabil că parabola ușierului a fost adresată celor care pretindeau că posedă cheile Împărăției cerurilor (*Mt.* 23, 13; *Lc.* 11, 52), deci cărturarilor: luați aminte ca nu cumva să fiți aflați dormind atunci când va veni momentul crizei! Oricare vor fi fost ascultătorii originari, este limpede că avem aici o parabolă a crizei; iar dacă ea conține o exprimare mesianică a lui Iisus despre Sine Însuși, atunci este vorba, cel mult, de una ascunsă. Biserica primară a aplicat parabola propriei sale situații, ea aflându-se între două crize, în așteptarea Parusiei care întârzia. De aceea, Biserica a lărgit parabola, adăugându-i o serie de aspecte noi, alegorizante: acum stăpânul casei pleacă într-o lungă călătorie (*Mc.*), el dă

porunca de a veghea tuturor slujitorilor săi (*Lc.*), el conferă autoritate slujitorilor înainte de a pleca (*Mc.*), ziua (și nu straja de noapte) întoarcerii sale este nesigură (*Mt.*), răsplata pe care el o dă este propria-i slujire a alor săi la banchetul mesianic (*Lc.*).

De o soartă cu totul asemănătoare a avut parte strâns înrudita parabolă a slujitorului căruia i s-a încredințat privegherea, căci așa trebuie să o calificăm, parabola vorbind de unul, iar nu de doi slujitori[23] (*Mt.* 24, 45-51; *Lc.* 12, 41-46).

Acest slujitor a fost pus într-un post de încredere, iar neașteptata întoarcere a stăpânului său din călătorie va arăta dacă el a fost demn de încredere sau dacă a fost tentat, datorită întârziatei întoarceri a stăpânului său, să abuzeze de puterea sa, terorizându-i pe tovarășii săi împreună-slujitori și permițându-și mult prea multe. În *Mt.* și *Lc.*, așa precum o arată contextul (*Mt.* 24, 44; *Lc.* 12, 40) și menționarea pedepsirii cu iadul în *Mt.* 24, 51bc; *Lc.* 24, 46c, κύριος din parabolă a fost interpretat ca Fiul Omului întors să judece lumea, iar parabola a fost înțeleasă ca o povață adresată ucenicilor lui Iisus: ca nu cumva să trădeze încrederea acordată din cauza întârzierii Parusiei[24]. Tradiția care stă la baza lui relatării din *Lc.* a mers cu un pas mai departe; influențată de poziția de autoritate atribuită acelui slujitor față de slujitorii cei împreună cu el[25], ea a interpretat-o ca referindu-se la Apostoli (*Lc.* 12, 41) și a limitat la ei aplicarea parabolei. Textul din 12, 47, specific lui Luca, adaugă că lor le-a fost încredințată o mare responsabilitate; ei cunosc voia Stăpânului mai bine decât alții și mai mult datu-li-s-a lor decât altora; deci o mai aspră socoteală li se va cere, de vor îngădui ca întârzierea Parusiei să-i determine să abuzeze de însărcinarea lor. Cu toate acestea, cu greu putem discerne intenția originară a parabolei din aceste aplicații ale ei de către Matei și Luca.

Înainte de toate, trebuie să nu luăm deloc în considerare contextul, căci, atât în *Mt.*, cât și în *Lc.*, parabola apare într-un

grup de parabole despre Parusie (*Mt.* 24, 32-23, 46; *Lc.* 12, 35-59) și, în amândouă Evangheliile, cadrul parabolei evidențiază influența formativă a tradiției. Întrebarea introductivă (*Lc.* 12, 41), care lipsește în *Mt.*, înfățișează într-un mod foarte complet particularitățile literare ale sursei lucanice[26], iar în *Lc.* concluzia este făcută din două *loghia* la origine independente (12, 47 s.)[27]; în *Mt.* parabola se termină cu una dintre expresiile sale caracteristice (21, 24, 51 c)[28], iar parabola următoare este legată de ea prin τότε, care este una dintre particulele sale favorite[29]. Mai mult încă, menționarea pedepsei cu iadul, introducând un element care depășește limitele parabolei, trebuie, așa cum au recunoscut, în mod independent, diferiți cercetători[30], să aibă la bază o traducere eronată a formei aramaice originare a parabolei[31]. La origine, deznodământul își păstra cadrul său pământesc. Mai presus de toate, în relatare nu s-a pus nici un accent pe întârzierea întoarcerii stăpânului[32]; cuvintele χρονίζει μου ὁ κύριος (*Mt.* 24, 48; *Lc.* 12, 45) serveau la origine, pur și simplu, pentru a reliefa împrejurarea dificilă în care s-a aflat slujitorul („Domnul meu și-a întârziat sosirea"). Scopul lor era mai degrabă acela de a sublinia încercarea subtilă căreia i-a fost supusă purtarea sa.

Dacă dorim să stabilim sensul originar al parabolei, trebuie din nou să ne întrebăm în ce mod imaginea slujitorului distins printr-o poziție specială de încercare și o responsabilitate specială, pus dintr-o dată la încercare prin neașteptata întoarcere a stăpânului său, i-ar fi afectat pe ascultătorii lui Iisus. Încă din Vechiul Testament acestora le era familiară desemnarea conducătorilor, a stăpânitorilor, a profeților și a persoanelor sacre ca „slujitori ai lui Dumnezeu"[33]; pentru ascultători, cărturarii erau supraveghetori rânduiți de Dumnezeu și cărora le fuseseră încredințate cheile Împărăției cerurilor (*Mt.* 23, 13); (*Lc.* 11, 52)[34]. Deci ei vor fi văzut în slujitorul responsabil din parabolă pe conducătorii religioși din timpul lor. Când

se recunoaşte aceasta, parabola intră în strânsă relaţie cu situaţia vieţii lui Iisus. Ea este considerată ca unul dintre multele cuvinte aspre de avertisment adresate conducătorilor poporului, mai ales cărturarilor, cum că ziua socotelilor era aproape, acea zi în care Dumnezeu va dezvălui dacă ei au fost credincioşi faţă de însărcinarea acordată lor, sau au abuzat de ea.

Este de înţeles că Biserica primară trebuie să fi interpretat zăbovirea stăpânului casei ca amânare a Parusiei; pentru că stăpânul a devenit Fiul Omului care a plecat la ceruri şi dintr-o dată se va întoarce să judece lumea; slujitorul a fost interpretat ca fiind dintre membrii sau (în *Lc.*) dintre conducătorii comunităţii creştine, care erau îndemnaţi să nu se lase duşi în ispită în timpul perioadei de aşteptare a Parusiei.

O replică mai detaliată a parabolei slujitorului împuternicit ca supraveghetor, discutată mai sus, se poate găsi în parabola talanţilor. Ea ne-a parvenit în trei versiuni: *Mt.* 25, 14-30; *Lc.* 19, 12-27; şi în *Evanghelia Nazarinenilor*[35]. Să facem o analiză retroactivă, pornind de la acea versiune care s-a abătut cel mai mult de la original. În *Evanghelia Nazarinenilor*, pe lângă sluga care îşi înmulţea banii încredinţaţi ei şi cea care şi-a ascuns talantul, mai apare o a treia slugă, care şi-a risipit banii pe desfrânate şi pe lăutari; primul este lăudat, al doilea este mustrat, iar al treilea este aruncat în temniţă. Această versiune, care înlocuieşte extravaganţa cu infidelitatea (cf. *Lc.* 15, 30; 12, 45), este o răstălmăcire moralistă, pe care parabola a suferit-o în Biserica iudeo-creştină. În *Lc.*, comparativ cu *Mt.*, parabola are un aspect foarte diferit. Negustorul din *Mt.* este înlocuit în *Lc.* cu un om de neam mare, care s-a dus într-o ţară îndepărtată ca să-şi ia domnie şi să se întoarcă (v. 12); dar cetăţenii lui îl urau şi au trimis solie în urma lui, zicând: „Nu voim ca acesta să domnească peste noi" (v. 14); dar el se întoarce ca rege (v. 15a; *cf.*, de asemenea, „cetăţile" din v. 17 şi v. 19) şi pune ca vrăjmaşii săi să fie măcelăriţi în

faţa lui (v. 27). În aceste trăsături poate că găsim o a doua parabolă independentă la origine, despre un pretendent la tron, parabolă care reflectă situaţia istorică din anul 4 î. Hr. Atunci Arhelau a călătorit la Roma spre a obţine confirmarea domniei sale ca rege al Iudeei; în acelaşi timp, o solie iudaică de 50 de persoane se dusese şi ea la Roma pentru a se opune numirii sale[36]. Răzbunarea sângeroasă pe care a suferit-o poporul, după ce Arhelau s-a întors, n-a fost uitată niciodată; se pare că Iisus a întrebuinţat acest incident în cadrul unei parabole despre criză, ca un avertisment adresat ascultătorilor Săi împotriva unui fals simţ de siguranţă. Aşa precum neaşteptata şi răzbunătoarea întoarcere a lui Arhelau i-a surprins pe oponenţii săi, tot atât de neaşteptat vă va surprinde nimicirea şi pe voi. Tradiţia prelucanică va fi contopit deja această parabolă cu parabola noastră[37]. Contopirea este destul de evidentă în v. 24 s.; atât răsplătirea primului slujitor cu încă o mină (1000 de dinari), cât şi obiecţiunea celor de faţă, că primul slujitor primise deja 10 mine (10000 de dinari), n-au nici un sens[38], după ce el a fost numit conducător peste 10 cetăţi. Pentru a procura un cadru pentru parabola combinată, a fost introdusă o sentinţă introductivă (19, 11), care prezintă un număr de caracteristici literare ale lui Luca (deşi nu e necesar ca ele să fi provenit de la însuşi Luca)[39]; ea afirmă că parabola a fost rostită pentru a respinge falsele speranţe că Împărăţia urma să se arate imediat.

Putem, deci, vedea cum a interpretat Luca parabola în cauză: Iisus, dându-şi seama de existenţa unei nerăbdătoare aşteptări a Parusiei, anunţă întârzierea acestui eveniment şi, de aceea, le face cunoscut ucenicilor Săi că perioada următoare va fi un timp de încercare pentru ei. Luca, deci, s-ar părea că a interpretat pe „omul de neam mare", care a primit domnia şi a cerut socoteală slujitorilor săi la întoarcere, ca fiind Fiul Omului, care pleacă la ceruri şi se întoarce la judecată. Însă, cu siguranţă, Luca greşeşte. Căci e greu de conceput că Iisus

s-ar fi comparat pe Sine, fie cu un om „care ia ce nu a pus şi seceră unde nu a semănat" (*Lc.* 19, 21), un om hrăpăreţ, nepăsându-i decât de propriu-i profit, fie cu un despot oriental brutal, care se desfată la priveliştea măcelăririi vrăjmaşilor săi, în faţa ochilor săi (v. 27: ἔμπροσθέν μου).

Este limpede, din comparaţia amănuntelor, că Matei a păstrat versiunea cea mai timpurie, deşi, şi aici, trebuie observate aspecte secundare[41]. Matei, de asemenea, a interpretat parabola noastră ca pe una despre Parusie (precum am văzut mai sus că face Luca, în mod incorect), deoarece a plasat-o printre parabolele despre Parusie: 24, 32; 25, 13 şi 25, 31-46. După cum arată γάρ din introducere, ea trebuie să fi avut scopul de a întări îndemnul la priveghere, având în vedere ceasul neştiut al Parusiei (25, 13). Matei a fost influenţat de interpretarea hristologică în două locuri ale parabolei: în expresia „intră întru bucuria Domnului Tău"[42] (25, 21, 23) şi în porunca de a arunca pe sluga netrebnică „întru întunericul cel mai din afară" (25, 30). În ambele expresii, cel ce vorbeşte nu este un negustor pământesc, ci Hristosul Parusiei, ce dă fiecăruia câte o parte în noua Eră şi condamnă la osânda veşnică[43]. Nici unul dintre aceste aspecte nu se potriveşte cu situaţia originară; acest fapt este stabilit pentru 25, 21-25, prin comparaţie cu *Luca*, în care răsplata rămâne într-un cadru pământesc şi cuvintele ameninţătoare din *Mt.* 25, 30 (absente din *Lc.*), care depăşesc limitele cadrului pământesc ale parabolei, se dovedesc a fi un produs al intervenţiei editoriale, prin faptul că ele prezintă particularităţile stilistice ale lui Matei[44], ca şi prin faptul că ele dublează pedeapsa, adăugând la cea pământească (v. 28) pedeapsa iadului.

Dacă dăm la o parte aceste extensiuni etice şi alegorizante, în faţa noastră rămân istorisirea despre un om bogat, temut de slugile sale ca fiind un patron dispreţuitor şi hrăpăreţ, care, înainte de a porni într-o lungă călătorie, încredinţează fiecăru-

ia dintre cei trei[45] slujitori suma de o sută dinari[46] spre a o negoţători, fie doar pentru a nu-şi lăsa capitalul neîntrebuinţat în timpul absenţei sale[47], fie cu intenţia de a-i pune la încercare pe slujitori[48], şi care le cere socoteală la întoarcerea sa. Cei doi slujitori credincioşi sunt răsplătiţi prin responsabilităţi sporite.[49] Accentul cade pe răfuiala cu cel de-al treilea slujitor[50], care vine cu scuza neconvingătoare că, dintr-un exces de prudenţă, n-a dat nici o întrebuinţare banilor încredinţaţi lui, deoarece cunoştea rapacitatea stăpânului său şi s-a temut ca nu cumva, dând greş în tranzacţiile afacerii sale, să-şi atragă asupră-şi cea mai mare mânie din partea stăpânului său, care şi-ar vedea banii pierduţi astfel. Potrivit lui Luca, al treilea slujitor s-a purtat cu o neiertată lipsă de răspundere. În timp ce, după *Mt.* 25, 18, el şi-a luat cel puţin precauţia de a îngropa banii încredinţaţi lui, după *Lc.* 19, 20, i-a învelit într-un ştergar, neglijând astfel cea mai elementară măsură de siguranţă[51].

Oare cum vor fi înţeles ascultătorii lui Iisus parabola? Mai ales ce vor fi gândit ei despre sluga care şi-a îngropat talantul? Vor fi crezut ei că este vorba de poporul iudeu, căruia îi fusese încredinţat atât de mult, dar care n-a folosit deloc încrederea acordată?[52] Se vor fi gândit ei la farisei, care au căutat să-şi asigure mântuirea personală printr-o cât mai scrupuloasă respectare a literei Legii, dar care, prin egoista lor exclusivitate, şi-ar fi făcut religia fără valoare?[53] Am văzut deja că ascultătorii lui Iisus se vor fi gândit, în primul rând, la conducătorii lor religioşi, mai ales la cărturari.

Deoarece Iisus, în *Lc.* 11, 52, le reproşase acestora că reţinuseră de la tovarăşii lor partea cuvenită din darul lui Dumnezeu[54], putem să afirmăm că, la origine, Iisus a adresat cărturarilor[55] această parabolă a talanţilor. Mult li s-a încredinţat acestora: Cuvântul lui Dumnezeu;[56] dar, ca şi slugile din parabolă, ei vor avea în curând să dea socoteală de felul în care au

folosit ceea ce le fusese dat pe mână; urmează a se vedea dacă au folosit cele date lor potrivit voii lui Dumnezeu sau dacă, întocmai ca cea de-a treia slugă, au făcut ineficientă lucrarea cuvântului divin prin grija față de ei înșiși și nepăsarea față de darul lui Dumnezeu.

Din nou găsim că Biserica primară a aplicat această parabolă în fel și chip[57] la propria sa situație. Începutul acestei evoluții poate fi distins în faptul că porunca: „Luați de la el mina și dați-o celui care are zece mine" (*Lc.* 19, 24; cf. *Mt.* 25, 28), este confirmată de comentariul explicativ generalizator: „Căci celui ce are, Dumnezeu îi va da[59]; dar celui ce nu are, El îi va lua[58] și ceea ce are"[60].

Zisa aceasta este o explicație pe de-a-ntregul lămuritoare a poruncii: într-adevăr, răsplata slugii harnice este sporită, pe când slugii nemernice i se ia și ceea ce are. Cu toate acestea, adăugarea comentariului explicativ schimbă perspectiva întregii parabole, deoarece inserarea comentariului imediat înaintea sentinței finale face din el o interpretare a întregii parabole, în loc de cea a unui singur verset (*Mt.* 25, 28 par.). Accentul principal este acum transferat asupra unui aspect secundar (v. 28) și, în consecință, întreaga parabolă îmbracă caracterul unei prezentări a măsurii și a modalității răsplătirii divine. Pare nedrept ca omul bogat să fie făcut și mai bogat, iar omului sărac să i se ia și ultimul ban: Luca face ca auditoriul să-și exprime deschis uluirea față de o astfel de hotărâre: „Doamne, acela are zece mine!" (*Lc.* 19, 25). Însă învățătura creștină primară afirmă că astfel este dreptatea lui Dumnezeu, deci cu atât mai urgentă este nevoia de a evita nereușita. În *Evanghelia Nazarinenilor* accentul este pus încă și mai evident asupra elementului parenetic, astfel că parabola a devenit un avertisment adresat comunității împotriva vieții destrăbălate.

Totuși, odată cu aplicația parenetică a parabolei și-a făcut îndată apariția o altă tendință: aplicația la amânarea Parusiei

și alegorizarea corespunzătoare. Călătoria negustorului, amintită la origine numai pentru a explica de ce slugile aveau în încredințare banii stăpânului, devine, din ce în ce mai mult, punctul central al istorisirii. În *Mt.*, negustorul a devenit o alegorie a lui Hristos, călătoria sa a devenit înălțarea, iar revenirea sa μετὰ πολὺν χρόνον (*Mt.* 25, 19) a devenit Parusia, care îi introduce pe ai Săi la masa mesianică și îi aruncă pe ceilalți în întunericul cel mai din afară. Luca duce procesul alegorizării încă și mai departe: negustorul devine rege, iar întreaga parabolă o anunțare și o confirmare a amânării Parusiei.

Cele cinci parabole despre Parusie, pe care le-am discutat, erau la origine un grup de parabole ale crizei. Ele aveau drept scop să trezească un popor înșelat și pe conducătorii lui la o înțelegere a îngrozitoarei gravități a momentului. Catastrofa va veni într-un mod tot atât de neașteptat ca și spărgătorul din noapte, ca mirele care vine la miezul nopții, ca stăpânul casei ce se întoarce târziu de la nuntă, ca nobilul care revine din îndepărtata sa călătorie. Vedeți să nu fiți luați pe nepregătite!

Biserica primară este cea care a interpretat mai întâi cele cinci parabole în sens hristologic, ca adresate comunității, atenționându-i pe membrii acesteia să nu slăbească privegherea din cauza Parusiei amânate.

b) *Biserica Misionară*. Parabola cinei celei mari ne-a parvenit într-o tradiție dublă, de la Matei și respectiv de la Luca: *Mt.* 22, 1-14; *Lc.* 14, 16, 24. Ea apare, de asemenea, în *Evanghelia lui Toma*, ca loghionul 64, a cărei versiune este dată la p. 215. O trăsătură comună a celor trei versiuni este refuzul invitației de către oaspeții invitați și înlocuirea lor prin ce s-a găsit mai bun. Întâlnim aici una dintre numeroasele parabole care, ca și parabola lucrătorilor viei și cea a oii pierdute – pe care le-am discutat mai înainte – erau aplicate de Iisus criticilor și oponenților săi cu scopul de a apăra vestea cea bună contra lor. „Voi – le zice El – sunteți întocmai ca și oaspeții care

au desconsiderat invitația; n-ați vrut să o primiți; drept aceea, Dumnezeu i-a chemat pe vameși și pe păcătoși și lor le-a oferit mântuirea pe care voi ați călcat-o în picioare".

Când luăm în considerare divergențele dintre cele două versiuni, ne dăm seama că în *Mt.* parabola a primit un puternic tratament alegoric și că a fost adăugată o a doua parabolă (22, 11-13), împreună cu o concluzie generalizatoare (22, 14). În *Lc.*, parabola servește ca o istorisire ce ilustrează îndemnul din 14, 12-14, de a invita pe cei mai sărmani; ea a fost apoi lărgită cu o a doua invitație, adresată celor nechemați inițial (14, 22 s.)[62]. Să ne îndreptăm atenția mai întâi asupra extinderii din *Lc.* 14, 22 s. După ce slujitorul a invitat de pe străzile și ulicioarele cetății pe săraci, pe schilozi, pe orbi și pe șchiopi (v. 21), încă au mai rămas locuri în sala cinei (v. 22). Atunci i se poruncește să mai cheme oaspeți de pe „drumurile (de țară) și din îngrădituri (de vie)"[63], adică să se ducă dincolo de porțile cetății și să cheme, pe lângă săracii din oraș, pe toți hoinarii (v. 21). Deoarece *Mt.* (22, 9 s.) și *Evanghelia lui Toma* (64) se referă doar la o singură invitație a celor nechemați, repetarea invitației este o extindere a parabolei. Această dezvoltare din sursa lucanică, desigur, nu urmărește decât să ilustreze intenția gazdei de a vedea ocupate, cu orice preț, toate locurile din casa sa.

Pe de altă parte, e posibil ca Luca să fi citit mai mult în acea dublă invitație. Se poate ca el să fi înțeles că prima invitație către cei nechemați, care se limita doar la cei din cetate, să desemneze doar pe vameșii și păcătoșii din Israel, în timp ce invitația făcută celor din afara cetății să-i indice pe păgâni. Căci, era așa cum o arată comparația cu *Mt.* 21, 43 (parabola imediat precedentă), se pare că Matei deja înțelesese că cei neinvitați erau păgânii. Însă în *Lc.*, dublarea a dat tabloului un sens mai înalt; pentru el, introducerea păgânilor în Împărăția lui Dumnezeu era de primă importanță. Biserica se afla într-o

situație care cerea activitate misionară, care interpreta parabola ca pe o poruncă misionară; acordul dintre *Mt.* și *Lc.* arată că aceasta s-a întâmplat foarte de timpuriu, însă cu greu ar fi putut fi sensul ei originar. Aceasta nu trebuie să ne sugereze că participarea păgânilor la Împărăția lui Dumnezeu nu făcea parte din perspectiva lui Iisus, ci că El privea participarea păgânilor într-un mod diferit, nu sub forma misiunii creștine, ci ca o năvală a păgânilor în ora eshatologică, acum atât de iminentă (*Mt.* 8, 11 s.)[64].

De aici conchidem că Biserica primară a interpretat și a extins această parabolă a lui Iisus în acord cu propria sa situație misionară.

Versiunea mateiană a parabolei ne prilejuiește o observație foarte asemănătoare. Concluzia ei (22, 11-13) a constituit multă vreme o dificultate pentru comentatori, deoarece s-au găsit în fața încurcatei probleme: de ce era de așteptat ca un om invitat de pe străzi să aibă haine de nuntă? Explicația favorită, că era obișnuit ca oaspeților să li se dea haine de nuntă (cf. *2 Rg.* 10, 22), nu rezistă în cazul acesta, deoarece nu există nici un exemplu despre existența unui astfel de obicei pe timpul lui Iisus[65]. Dimpotrivă, absența versetelor din *Lc.* și din *Evanghelia lui Toma,* ca și remarcabila schimbare a lui δοῦλοι (vv. 3, 4, 6, 8, 10) în διάκονοι (v. 13), arată că vv. 11-13 sunt o extindere, iar comparația cu o parabolă rabinică analoagă[66] duce la concluzia că episodul cu omul fără haină de nuntă e o parabolă cu totul independentă; începutul acestei a doua parabole poate fi găsit în 22, 2 și poate să fi fost cauza transformării a ceea ce era la origine o parabolă referitoare la cina unui om de rând (*Lc.* 14, 16) în cea a unui rege (*Mt.* 22, 2).

De ce oare Matei (sau sursa sa) a inserat a doua parabolă? Este limpede că trebuie să luăm aminte, să evităm o neînțelegere care s-ar putea să se ivească din invitația fără deosebire[67] a celor nechemați (vv. 8 ss.), cu alte cuvinte că atitudinea oa-

menilor care erau chemați nu avea nici o importanță. Iisus nu se temea de această neînțelegere, așa cum o arată celelalte parabole despre vestea cea bună (ca, de pildă, parabola fiului risipitor); aceasta nu ne surprinde dacă ne amintim că parabolele despre vestea cea bună, cum vom vedea chiar acum, erau adresate fără excepție adversarilor și criticilor. Totuși, mai sus menționata greșită înțelegere trebuia să apară de îndată ce parabola era aplicată comunității; căci atunci v. 10 a devenit un cuvânt despre botez: el (botezul) a deschis ușa spre sala festivă „și celor buni, și celor răi". Dar nu era, oare, această afirmație despre botez nechibzuită și incompletă? În decursul activității ei misionare, Biserica a fost confruntată cu pericolul ca Evanghelia harului gratuit al lui Dumnezeu să fie interpretată ca eliberându-i pe cei botezați de responsabilitățile lor morale (*Rom.* 3, 8; 6, 1,15; *Iuda* 4).

În scopul de a îndepărta orice fundament pentru o atare răstălmăcire, parabola cu haina de nuntă a fost inserată în parabola cinei celei mari, introducând principiul meritului și subliniind necesitatea pocăinței, ca o condiție a echității la Judecata de apoi. Astfel, vedem din nou cum Biserica a pus parabola în relație cu propria sa situație reală și a lărgit-o spre a întâmpina o necesitate care s-a ivit din activitatea sa misionară.

În forma mateiană a asemănării cu lumina din sfeșnic, se spune că aceasta „luminează tuturor celor din casă" (*Mt.* 5, 15). În *Lc.*, pe de altă parte, ea zice: „ toți cei ce intră să vadă lumina" (11, 33). Versiunea lucanică reflectă arhitectura elenistică, precum și situația misionară a Bisericii[68]. Aspectul misionar este exprimat, de asemenea, în *Mt.* 13, 38 (ὁ δὲ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος)[69].

c) *Reglementări pentru conducerea Bisericii.* Pe parcursul celor spuse până aici, am avut în repetate rânduri ocazia să observăm procesul prin care parabolele adresate inițial conducătorilor religioși ai lui Israel[70], sau oponenților lui Iisus[71],

au fost aplicate de activitatea editorială conducătorilor Bisericii. Aceste translații au fost facilitate de simbolurile utilizate (slujitor, păstor), dar, de asemenea, ele s-au datorat, în primul rând, nevoii de a găsi oarecare referințe în zisele lui Iisus la conducătorii Bisericii. Cuvântarea din *Mt.* 18, care a fost compilată avându-se în vedere această necesitate, arată cât de acut era ea simțită[72]. Acest factor a influențat, de asemenea, interpretarea individuală a parabolelor.

8. Alegorizarea

În secțiunea premergătoare (pp. 53 ss.), am văzut că Biserica primară a aplicat multe parabole la propria situație, caracterizată prin întârzierea Parusiei și misiunea în rândul păgânilor. Unul dintre expedientele de care a făcut uz în procesul reinterpretării parabolelor a fost metoda alegorică. În primul rând, găsim alegorizarea hristologică: furul, mirele, stăpânul casei, negustorul, regele au fost interpretați ca desemnându-L pe Hristos, în timp ce, la origine, autorevelarea lui Hristos era în cea mai mare parte învăluită, sugerată numai în câteva dintre parabole. Dar, de asemenea, acolo unde era vorba de răsplată și pedeapsă exista o predispoziție, cum am văzut, de a se recurge la interpetarea alegorică: cina mântuirii (*Mt.* 25, 21, 23; *Lc.* 13, 37b); întunericul cel mai din afară (*Mt.* 22, 13; 25, 30). Numărul interpretărilor alegorice secundare este totuși mult mai mare. Toți trei sinopticii concordă în a găsi în parabole cuvinte obscure, ce sunt de neînțeles pentru cei din afară (*Mc.* 4, 10-12 și par., în aranjamentul lor prezent). Deoarece variatele straturi ale tradiției diferă în utilizarea de către ele a interpretării alegorice, s-ar părea că este de dorit ca cele patru straturi ale tradiției care constituie sursa Evangheliilor sinoptice să fie tratate separat. Vom începe cu studiul materialului comun lui *Matei* și *Luca*

(A), trecând apoi la materialul marcan (B), la materialul special al lui *Matei* (C), la *Evanghelia de la Ioan* (D), la materialul special al lui *Luca* (E) și la *Evanghelia lui Toma* (F).

A. Mai întâi de toate, în ceea ce privește materialul comun pentru *Mt.* și *Lc.*, s-a stabilit deja că *Mt.* și *Lc.* concordă în aplicarea parabolelor furului (*Mt.* 24, 43 s.; *Lc.* 12, 39 s.), a slugii căruia i s-a încredințat supravegherea (*Mt.* 24, 45-51; *Lc.* 12, 41-46) și a talanților (*Mt.* 25, 14-30; *Lc.* 19, 12-27) la Hristos și la Parusia Sa, în dezacord cu înțelesul originar al parabolelor. Acordul dintre *Mt.* și *Lc.*, în toate cele trei cazuri, confirmă concluzia noastră că aceste interpretări alegorice nu se datorează celor doi evangheliști, ci aparțineau tradiției care le premergea.

Un alt exemplu de interpretare alegorică reiese din materialul comun lui *Mt.* și *Lc.* din parabola cinei celei mari (*Mt.* 22, 1-14; *Lc.* 14, 16-24); *Evanghelia lui Toma* 64[73]. Forma mateiană a acestei parabole, în comparație cu cea lucanică și cu versiunea din *Evanghelia lui Toma*, pe lângă extinderea (22, 11-14), deja discutată, și a câtorva simple variante narative, prezintă o serie de divergențe care izvorăsc din tendința alegorizantă. Faptul că în *Mt.* „Omul" (*Lc.* 14, 16; *Ev. lui Toma* 64) a devenit „Rege" (*Mt.* 22, 2), iar δεῖπνον (*Ev. lui Toma*) sau δεῖπνον μέγα (*Lc.* 14, 16) a devenit o nuntă a fiului regelui (*Mt.* 22, 2), ar putea fi explicat prin presupunerea că aceasta era introducerea la cea de-a doua parabolă inserată (*Mt.* 22, 11-13), în care era vorba de o nuntă pregătită de un rege. Dar mai rămân multe de explicat. După cum arată v. 61, nu putem atribui doar înfrumusețării faptul că slujitorul cel unic din *Luca* (14, 17, 21, 22 ss.) și din *Evanghelia lui Toma* este înlocuit în *Matei* printr-un număr de slujitori, dintre care primii nu fac decât să ducă invitațiile la festivitate (22, 3)[74], în timp ce grupul al doilea (22, 4, ἄλλους δούλους) transmite mesajul că petrecerea este gata, nici trăsătura suplimentară că deja în *Mt.* primul grup a fost respins. Căci este limpede că amândouă aceste versete (22, 6-7), cu excepția cuvintelor ὁ δὲ βασιλεὺς ὠργίσθη (cf. *Lc.* 14, 21), sunt o extindere, deoarece ele lipsesc din *Lc.* și din *Evanghelia lui Toma*, rup legătura originală între vv. 5 și 8, distrugând întreg cadrul istorisirii. Ni se spune, de exemplu, în v. 6, că grupul al doilea de slujitori nu numai că a fost respins, dar a fost și maltratat fără nici un motiv de către λοιποί (oricine vor fi fost ei), dintre cei invitați, și chiar uciși. Încă și mai surprinzătoare este descrierea anticipativă a mâniei regelui care, înainte ca lumea să ia parte la festivitatea de nuntă, deja pregătită, își trimite garda personală[75] pentru a-i executa pe acei ucigași (care sunt toți locuitori ai unei singure cetăți) și pentru a da foc „cetății lor" (v. 7). Este evident că v. 7, utilizând o veche temă folclorică care descrie o expediție de pedeapsă[76], se referă la distrugerea Ierusalimului, de unde vom deduce că Matei intenționează să prezinte prin primul grup de slujitori (v. 3) pe profeți și respingerea mesajului lor; prin al doilea grup (v. 4), pe apostoli și pe misionarii trimiși către Israel (Ierusalim), precum și suferințele și martiriul (v. 6) îndurate de către unii dintre ei; trimiterea pe străzi (v. 9 s.) indică misiunea la păgâni; intrarea în sala nunții (v. 10b) este botezul. În tabloul festivității, pentru care profeții aduc invitația, a cărei pregătire este vestită de apostoli și care este respinsă cu dispreț de oaspeții invitați, festivitate la care iau parte cei nepoftiți și la care nu au acces decât cei îmbrăcați în haină de nuntă, Matei zugrăvește sărbătoarea mântuirii; cercetarea înfățișării oaspeților (v. 11) este Judecata de apoi; „întunericul cel mai din afară" (v. 13) este iadul (cf. *Mt.* 8, 12; 25, 30). Astfel, prin interpretarea sa alegorică, Matei a transformat parabola noastră într-o conturare a planului de răscumpărare, de la apariția profeților, cuprinzând căderea Ierusalimului, până la Judecata cea din urmă[77]. Această schițare a istoriei planului de răscumpărare caută să susțină transferul misiunii la păgâni, căci Israelul a respins-o.

Luca este mai reținut în utilizarea alegoriei. În versiunea lucanică a parabolei există, desigur, unele trăsături alegorice, deși ele nu sunt duse atât de departe ca la Matei. Este însă clar, din introducere, din 14, 15 și din expresia „cina mea", din v. 24[78], că și el a privit cina ca pe sărbătoarea mântuirii. Mai mult încă, am văzut deja că pentru el πόλις este Israelul și că parabola simbolizează chemarea neamurilor[79].

Însă aici, se ridică întrebarea dacă însuși Luca ar fi putut să fie răspunzător de aceste interpretări alegorice. În orice caz, reprezentarea alegorică a lui πόλις ca fiind Israelul, și a cinei ca fiind sărbătoarea mântuirii, nu este opera sa, ci, precum o arată concordanța cu Matei, este mai veche decât amândoi. Cadrul pământesc al istorisirii interzice presupunerea că Însuși Iisus ar fi putut să o prezinte ca pe o alegorie a sărbătorii mântuirii, dar se poate foarte bine ca El să fi avut în gând acest lucru, ca și respingerea chemării de către Israel.

Uneori numai Matei (nu și Luca) alegorizează parabolele din materialul de *loghia*. Astfel, în *Lc.*, parabola oii pierdute zugrăvește o activitate preluată din viață (15, 4-7), în timp ce în *Mt.*, pe de altă parte, ea a devenit o alegorie ecleziologică (18, 12-14); păstorul reprezintă pe conducătorul comunității creștine, iar oaia pierdută, pe un membru rătăcit al comunității.

B. Ne întoarcem, în continuare, la materialul marcan, cu privire la care am putea, înainte de toate, să amintim că am găsit deja o aplicație secundară a mirelui (în *Mc.* 2, 19b, 20) și a stăpânului casei (în *Mc.* 13, 33, 37) la Hristos. Fiindcă ultimul exemplu se găsește și în *Lc.* (12, 35-38) și în *Mt.* (24, 42), deși Luca și probabil și Matei își urmează sursa lor specială, se poate deduce că el își are izvorul deja în tradiția care stă la baza textului din *Mc.*

Un alt exemplu de interpretare alegorică este parabola lucrătorilor răi ai viei (*Mc.* 12, 1-11; par. *Mt.* 21, 33-34; *Lc.* 20, 9-18; *Ev. lui Toma* 65). Această parabolă, legată de cântarea

viei din *Is.* 5, 1-7, prezintă un caracter alegoric ce este unic între parabolele lui Iisus. Este limpede că via este Israelul, că arendașii sunt legiuitorii și conducătorii lui Israel, că proprietarul viei este Dumnezeu, trimișii sunt profeții, fiul este Hristos, pedeapsa lucrătorilor simbolizează ruina lui Israel, iar „celălalt popor" (*Mt.* 21, 43) reprezintă Biserica neamurilor. Întreaga parabolă este, evident, pur alegorică. Cu toate acestea, când diferitele versiuni sunt comparate între ele, această impresie suferă o modificare radicală.

În primele ediții (ale cărții lui Jeremias – *n. ed.*), comparația a dus la concluzia că trăsăturile alegorice care apar în *Mc.*, iar mai cu seamă în *Mt.*, sunt secundare. Acest rezultat a fost amplu confirmat de *Evanghelia lui Toma*.

(1) Cu privire la introducerea la parabolă, trebuie să observăm că descrierea amenajării pline de grijă a viei, din *Mc.* 12, 1 și *Mt.* 21, 33, este în strânsă concordanță cu cântarea viei din *Is.* 5, 1-7. Împrejmuirea, teascul și turnul sunt elemente preluate din *Is.* 5, 10.

De la prima privire, se vede că aceste aluzii la Scriptură din primele fraze se referă nu la un proprietar pământesc al unei vii și la via sa, ci la Dumnezeu și la Israel și, deci, că avem în față o alegorie. Această aluzie la *Is.* 5 este omisă în *Lc.* 20, 9. Încă mai semnificativ este faptul că ea lipsește din *Evanghelia lui Toma*, unde începutul parabolei sună astfel: „Un om avea o vie. El o dădu unor lucrători ca s-o lucreze și ca el să primească rodul ei de la dânșii". Cel mai semnificativ este faptul că a fost folosită *Septuaginta*[80]. Legătura cu *Is.* 5 trebuie să se datoreze unei intervenții editoriale secundare.

(2) În trimiterea slujitorilor se poate recunoaște cu și mai mare limpezime caracterul „secundar" al trăsăturilor alegorice. În *Evanghelia lui Toma*, introducerea citată mai sus continuă: „El și-a trimis slujitorul pentru ca să-i dea rodul viei. Ei l-au prins pe slujitorul lui, l-au bătut puțin și l-ar fi ucis. Slu-

jitorul a venit şi a spus aceasta stăpânului său. Stăpânul său zise: «Poate că pe acesta nu-l cunoaşteau»"[81]. A trimis un alt slujitor; „lucrătorii l-au bătut şi pe acesta". Această descriere nu trece dincolo de limitele unei povestiri directe; nu se află în ea nici o urmă a unui înţeles alegoric mai adânc.

Este de notat, în mod deosebit, că în *Evanghelia lui Toma* este trimis numai câte *un* slujitor. Acest aspect reapare în *Mc.* – cel puţin la început (12, 2-5a) – , deşi acolo numărul trimiterilor creşte la trei. De trei ori este trimis câte un slujitor; primul este bătut rău, al doilea este maltratat în mod ruşinos cu lovituri peste faţă, iar al treilea este ucis. Astfel, Marcu aranjează succesiunea insultelor într-o ordine ascendentă pentru a termina într-un punct culminant; dispunând de această ordine astfel ca cel de-al treilea servitor să fie ucis, el urmează o preferinţă populară pentru un punct culminant (*climax*), ceea ce în cazul acesta nu reprezintă o soluţie fericită, deoarece, anticipând soarta pe care o va avea fiul, el slăbeşte desfăşurarea povestirii[82]. Acest aspect nu are nici o semnificaţie alegorică. Totuşi, adăugând v. 5b, forma marcană a abandonat acea formulă triplă populară, deoarece urmează o dare de seamă sumară despre o mulţime de slujitori, dintre care unii sunt bătuţi şi unii ucişi. Nu încape nici o îndoială că aici avem de-a face cu o referire la profeţi şi la soarta lor. Această alegorie, întunecând tabloul originar, nu poate fi altceva decât o extindere[83].

Este caracteristic lui Luca (12, 10-12) faptul că el nu a preluat uciderea celui de-al treilea slujitor şi nici concluzia alegorică a lui Marcu. El s-a limitat la întreita trimitere şi maltratare a fiecăruia dintre slujitori, aducând cele trei incidente la o simetrie perfectă[84]. Nu mai suntem în situaţia de a spune dacă sobra sa reţinere se datorează doar simţului său stilistic sau tradiţiei orale. Modul în care tratează Matei este cu totul diferit (21, 34-36). El a urmat metoda alegorizantă cu consecvenţă, până la capăt. Punctul culminant, aşa cum îl găsim în *Mc.*

şi *Lc.*, este complet deteriorat. El porneşte cu trimiterea unui număr de servitori, dintre care unii sunt maltrataţi, alţii ucişi, iar alţii bătuţi cu pietre. Apoi urmează o altă misiune (trimitere), mai numeroasă decât prima, a cărei soartă este aceeaşi. În aceste două trimiteri, Matei vede pe profeţii mai timpurii şi pe cei mai târzii, iar menţinerea lapidării constituie o referinţă specială la soarta profeţilor (*2 Paralip.* 24, 21; *Evr.* 11, 37; *Mt.* 23, 37; *Lc.* 13, 34). Nu mai rămâne nimic din povestirea simplă originară, aşa cum o citim în *Evanghelia lui Toma* şi în *Evanghelia de la Luca,* şi precum o putem deduce din *Evanghelia de la Marcu*, o istorisire în care e vorba doar de un singur mesager ce este, în mod repetat, alungat de arendaşi cu mâinile goale şi gonit cu sudalme şi ocări.

(3) Cu privire la trimiterea fiului, trebuie să se noteze că povestirea reală a sorţii fiului se încheie în mod abrupt cu uciderea sa. La fel este şi în *Evanghelia lui Toma* care continuă precum urmează: „Atunci stăpânul viei l-a trimis pe fiul său. El zice: «Poate îl vor respecta pe Fiul meu». Deoarece acei lucrători ştiau că el era moştenitorul viei, puseră mâna pe el şi-l uciseră. Cine are urechi de auzit să audă". Această concluzie face dificilă întrezărirea în parabolă a unei alegorii pe care Biserica primară ar fi pus-o în gura lui Iisus, deoarece Învierea lui Iisus avea o importanţă atât de centrală pentru Biserica primară, încât ea ar fi trebuit să fie menţionată în istorisire[85]. Dar în situaţia lui Iisus, la care ne-am referit astfel, trebuie să facem deosebire între ceea ce a intenţionat Iisus şi modul în care L-a înţeles auditoriul Său. Nu încape nici o îndoială că, vorbind despre trimiterea fiului, Iisus Însuşi se gândea la propria Sa trimitere, însă pentru masa ascultătorilor Săi semnificaţia mesianică a fiului nu putea fi luată drept sigură, deoarece nu există nici o dovadă pentru aplicarea titlului de „Fiul lui Dumnezeu" lui Mesia în iudaismul palestinian precreştin[86]. „Nici unui evreu, care ar fi auzit în parabola noastră

istoria trimiterii şi uciderii «Fiului», nu i-ar fi putut trece prin minte să o aplice la trimiterea lui Mesia"[87].

Este semnificativ că în parabola rabinică a arendaşilor celor răi[88], fiul este luat drept patriarhul Iacov (ca reprezentând poporul lui Israel). De unde urmează că aspectul hristologic al parabolei n-ar fi putut fi sesizat de către ascultători.

Biserica primară n-a aşteptat mult până să pună în lumină acest fapt. Potrivit formei marcane a istorisirii, fiul este ucis în incinta viei şi trupul său a fost apoi aruncat afară din ea (v. 8). Acest aspect al istorisirii subliniază, pur şi simplu, întreaga întindere a fărădelegii lucrătorilor: ei ajung să reverse asupra cadavrului cea din urmă profanare, aruncându-l peste zid şi contestându-i celui ucis până şi mormântul; nimic nu evocă aici întâmplările pătimirii lui Iisus. Nu tot aşa se întâmplă în *Mt.* 21, 39 şi în *Lc.* 20, 15: dimpotrivă, ei îl prezintă pe fiul ca fiind mai întâi scos din vie, şi, apoi, ucis în afara ei – o referire la uciderea lui Iisus în afara cetăţii (*In.* 19, 17; *Evr.* 13, 12 s.). Astfel, în *Mt.* şi în *Lc.*, ne întâlnim cu o coloratură hristologică a parabolei, ale cărei prime urme se pot găsi, totuşi, în *Mc.*, mai întâi în cuvintele υἱὸν ἀγαπητόν (12, 6), un ecou al glasului din cer din 1, 11 şi 9, 7[89], iar apoi în vv. 10, 11, unde, sub forma simbolului din Vechiul Testament al pietrei nebăgate în seamă, din care Dumnezeu[90] a făcut piatra unghiulară[91] (*Ps.* 118, 22 s.), este introdus unul dintre textele favorite ale Bisericii primare pentru dovedirea Învierii şi Înălţării lui Hristos cel respins[92]. Această dovadă scripturistică, care este o redare literală după *Septuaginta*, a fost probabil inserată atunci când parabola a fost aplicată în mod alegoric lui Hristos, cu intenţia de a găsi temeiuri scripturistice pentru destinul Fiului şi de a adăuga menţiunea învierii care lipsea (din parabolă)[93]. Dar toate aceste interpretări hristologice lipsesc din *Evanghelia lui Toma*[94].

(4) Cu privire la întrebarea finală care apare în toţi cei trei sinoptici (*Mc.* 12, 9 par.), însă lipseşte din *Evanghelia lui To-*

ma[95], ca se referă retrospectiv la *Is.* 5, 5 şi nu la textul ebraic (care nu este formulat ca întrebare), potrivit *Septuagintei*. Dacă întrebarea finală este secundară, în locul ei *Evanghelia lui Toma* conţine chemarea la ascultare a atitudinii revoluţionare a ţăranilor galileeni faţă de latifundiarii străini, o atitudine care fusese stârnită de către mişcarea zeloţilor, ce îşi avea cartierul general în Galileea. Este necesar să se înţeleagă că nu numai valea superioară a Iordanului în întregime, ci probabil şi ţărmurile de N şi NV ale Lacului Ghenizaret[96] şi, de asemenea, o mare parte a platoului galileean aveau pe timpul acela caracter de latifundii şi erau în mâinile unor moşieri străini[97]. În scopul de a înţelege parabola, este esenţial să se ştie că evident moşierul trăieşte în străinătate (*Mc.* 12, 1: καὶ ἀπεδήμησεν), şi poate că, într-adevăr, este privit ca un străin. Arendaşii pot să-şi ia astfel de libertăţi faţă de trimişi numai dacă stăpânul lor trăieşte în străinătate. Dacă e aşa, atunci, după ce trimişii săi au fost alungaţi cu insulte, el trebuie să găsească un trimis pe care rebelii să-l respecte. Dacă el trăieşte într-o ţară străină îndepărtată, avem atunci cea mai simplă explicaţie a presupunerii – de altfel, incredibil de prostească – a arendaşilor, anume că, după îndepărtarea unicului moştenitor[98], ei vor fi în măsură să pună mâna pe proprietate fără nici o piedică (*Mc.* 12, 7); este vădit că ei au în minte acea lege după care, în circumstanţe speciale, o moştenire poate fi privită ca proprietate fără stăpân, care poate fi reclamată de oricine[99], cu condiţia ca dreptul prioritar să aparţină acelui pretendent care se prezintă primul[100]. Sosirea Fiului îi face să presupună că proprietarul este mort şi că fiul a venit spre a-şi lua în primire moştenirea[1]. Dacă îl omoară, via rămâne fără proprietar, şi ei o pot pretinde ca fiind primii la faţa locului. Însă se poate pune întrebarea dacă uciderea fiului nu este un aspect prea crud pentru o povestire luată din viaţa reală. Trebuie să luăm în considerare faptul că impresia pe care istorisirea căuta să o producă, făcea necesară intensificarea răutăţii

arendaşilor, astfel încât ea să nu-i scape nici unuia dintre ascultători. Perversiunea lor morală trebuia subliniată cât se putea mai tare. Introducerea figurii fiului mic nu este rezultatul unor consideraţiuni teologice, ci a logicii inerente a istorisirii[3]. Aceasta nu exclude, ci mai degrabă cere ca, prin asasinarea fiului proprietarului, parabola să poată indica şi situaţia reală, adică respingerea mesajului hotărât şi ultim al lui Dumnezeu. Astfel, ne rămâne concluzia că *Mc.* 12, 1 s. nu este o alegorie, ci o parabolă care zugrăveşte o situaţie precisă.

Suntem acum în situaţia de a răspunde întrebării privind înţelesul originar al parabolei. Ca multe alte parabole ale lui Iisus, ea apără adresarea Evangheliei către cei săraci. „Voi, arendaşi ai viei – spune ea –, voi, conducători ai poporului, v-aţi opus şi aţi înmulţit răzvrătirea împotriva lui Dumnezeu! Paharul vostru s-a umplut! De aceea fi-va via lui Dumnezeu dată altora" (*Mc.* 12, 9). Deoarece nici Marcu, nici Luca nu mai dau vreo indicaţie cu privire la cine pot fi acei „alţii", suntem obligaţi, dând curs analogiei cu parabolele înrudite (pp. 162 ss.), să-i identificăm pe aceştia cu πτωχοί.[4]

Putem rezuma rezultatul examinării noastre precum urmează. Menţiunea viei este un element alegoric potenţial. „Dar via Domnului Savaot este casa lui Israel" (*Is.* 5, 5), iată un verset care era familiar auditoriului. Aceasta implică în mod necesar că arendaşii îi reprezintă pe conducătorii lui Israel (*Mc.* 12, 12b; *Lc.* 20, 19b). Tradiţia premarcană a dus mai departe procesul alegorizării prin inserţia interpretării slujitorilor ca fiind profeţii (*Mc.* 12, 5b), iar prin inserţia prezicerii învierii, ea a ascuţit aspectul hristologic al parabolei (12, 10 s.)[5].

Matei a mers mult mai departe pe aceeaşi cale. În versiunea sa, o parabolă, ca de exemplu a cinei celei mari, a devenit o schiţare exactă a istoriei mântuirii, începând de la legământul de pe Muntele Sinai (căci aşa se poate să fi înţeles el ἐξέδοτο în v. 21, 33), cuprinzând distrugerea Ierusalimului (21, 41, *cf.* 22, 7), întemeierea Bisericii păgâno-creştine (21, 43)[6] şi

trecând apoi la Judecata din urmă (21, 44)[7]. Luca dă dovadă de mari ezitări în ceea ce priveşte alegorizarea, dar n-o evită cu totul (20, 13, 15, 17 s.). *Evanghelia lui Toma* nu are nici o trăsătură alegorică, cu excepţia unei singure aluzii în context (vezi p. 135, n. 94). C. H. Dodd emisese deja ipoteza că parabola, departe de a fi o alegorie, urma modelul popular comun, şi la origine vorbea despre o serie gradată de trei mesageri, adică doi servitori şi fiul. Tocmai aceasta este ceea ce citim acum în *Evanghelia lui Toma*.

În sfârşit, în ceea ce priveşte materialul marcan, trebuie să discutăm interpretarea parabolei semănătorului din *Mc.* 4, 13-20 (parabolele din *Mt.* 13, 18-23 şi *Lc.* 8, 11-15 sunt dependente de *Mc.*, aşa cum o arată contextul). Mult timp m-am opus concluziei că această interpretare trebuie să fie atribuită Bisericii primare, dar numai pe baze lingvistice acest fapt este inevitabil.

(1) Utilizarea lui ὁ λόγος în stare absolută este un termen tehnic pentru Evanghelie, creat şi utilizat constant de Biserica primară[8]; această utilizare absolută a lui ὁ λόγος de către Iisus apare numai în interpretarea parabolei semănătorului (de 8 ori în *Mc.*, de 5 ori în *Mt.* şi de 3 ori în *Lc.*) şi nicăieri altundeva. Aceasta pentru că în acest scurt pasaj sunt cuprinse un număr de afirmaţii despre „Cuvânt" care nu apar nicăieri în altă parte în învăţătura lui Iisus, dar, de pe altă parte, sunt comune în epoca apostolică[9]; predicatorul predică cuvântul[10]; Cuvântul este primit[11], şi încă cu bucurie[12]; se stârnesc persecuţii pe seama Cuvântului[13]; Cuvântul este pricină de poticnire[14]; Cuvântul „creşte"[15]; Cuvântul aduce roadă[16]. (2) În *Mc.* 4, 13-20 există un număr de cuvinte care nu apar în altă parte în sinoptice, însă, pe de altă parte, sunt comune în restul scrierilor Noului Testament, mai ales la Pavel[17]: σπείρειν cu sensul de „a predica"[18]; ῥίζα însemnând „stabilitate lăuntrică"[19]; πρόσκαιρος (un elenism, pentru care nu există nici un adjectiv corespunzător în aramaică)[20]; ἀπάτη[21]; πλοῦτος[22]; ἄκαρπος[23]; πα-

ραδέχεσθαι[24]; καρποφορεῖν în sens metaforic[25]. În *Lc.* ἐπιθυμία apare încă o dată, dar cu un înțeles și o utilizare diferită[26]. Alte cuvinte care sunt găsite tot numai în sinoptici sunt: διωγμός[27]; μέριμνα[28]. Expresia αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος[29] apare numai o dată. (3) Interpretarea „semănatului" în sensul de predică (*Mc.* 4, 14) nu este caracteristic felului de a vorbi[30] al lui Iisus, deoarece El preferă să compare predicarea cu secerișul[31]. (4) Acestor rezultate lingvistice trebuie să le adăugăm importanta observație că interpretării parabolei semănătorului îi scapă sensul eshatologic al acesteia (pp. 188 ss). Accentul a fost transferat de pe aspectul esahatologic al parabolei pe cel psihologic[32]. În interpretare, parabola a devenit un îndemn pentru convertiți de a se examina pe ei înșiși și de a-și evalua astfel sinceritatea convertirii [33]. (5) Faptul că *Evanghelia lui Toma* lasă parabola (9) fără nici o interpretare confirmă aceste conjecturi critice.

Trebuie deci să conchidem că interpetarea parabolei semănătorului este un produs al Bisericii primare, care privea parabola ca pe o alegorie, interpretând în mod alegoric fiecare detaliu al ei. Mai întâi, sămânța este luată drept Cuvântul, apoi ca un fel de suprafață: împătrita descriere a țarinii este interpretată ca reprezentând patru categorii de persoane. Aceasta a rezultat din contopirea a două concepții pe de-a întregul diferite, ambele putând fi găsite în *4 Ezdra*: pe de o parte comparația cuvântului sfânt cu sământa lui Dumnezeu[34], iar pe de altă parte comparația oamenilor cu semănătura[35] lui Dumnezeu. Interpretarea este mai veche decât Marcu, deoarece dovada lingvistică, precum și analiza literară, arată că nu este opera sa.

Ținând seama de toate acestea, ar rezulta că, având în vedere relativ redusa cantitate de material parabolic în *Mc.*, metoda de interpretare alegorică câștigase aici un teren considerabil. Cât privește predominanța sa în tradiția care stă la baza *Evangheliei de la Marcu*[36], nu mai încape nici o îndoială.

C. Revenim acum la cel de-al treilea strat al tradiției noastre, adică la materialul matcian special. În lumina rezultatelor precedente, nu va fi nici un motiv de surpriză faptul că, studiind elementul parabolic în acest material[37], vom găsi în el o mare măsură de interpretare alegorică. Am văzut deja[38] că parabola celor 10 fecioare ajunsese a fi interpretată greșit, ca o alegorie despre Mirele ceresc, Hristos. În mod asemănător, la sfârșitul micii parabole a omului fără haină de nuntă (*Mt.* 22, 11-13)[39], care aparține, de asemenea, materialului mateian special, găsim o interpretare alegorică secundară caracteristică lui Matei și care sfărâmă tiparele istorisirii, prin aruncarea în „întunericul cel mai din afară", unde este „plângerea și scrâșnirea dinților"[40], adică iadul.

Parabola celor doi fii (*Mt.* 21, 28-32) primește în v. 32 o aplicare surprinzătoare la Ioan Botezătorul. Aflăm că el a suferit o încercare similară cu cea de care a avut parte stăpânul din parabolă. El a găsit neascultare la cei care prin profesiunea lor erau slujitori ai lui Dumnezeu și supunere la cei al căror mod de viață era lipsit de pietate. Totuși, această aplicare nu este originară. Poate că putem trece cu vederea sugestia că versetul 32 ar fi incompatibil cu parabola, prin aceea că nu se știe nimic despre vreo schimbare a atitudinii din cele două grupe de oameni opuse în raport cu Botezătorul. Însă, acest fapt în sine nu este decisiv; o atare incongruență ar putea fi tolerabilă în această „întrebare chinuitoare" [41]. O dovadă de mai mare pondere se poate găsi în recunoașterea faptului că, în *Lc.* 7, 29 s., v. 32 apare ca un loghion independent; versetul a ajuns să fie legat de *Mt.* 21, 31 prin asociere verbală (legătura este οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι); mai mult încă, concluzia originară a parabolei se dă de gol singură în v. 31b prin formula ἀμὴν λέγω ὑμῖν care, în mai multe cazuri, marchează sfârșitul unei parabole[42]. Din nou suntem confruntați cu faptul că o parabolă, al cărei scop originar era să apere vestea cea bună, invitația făcută de Dumnezeu și respinsă de voi, dar ac-

ceptată de cei disprețuiți (de aici promisiunea pentru ei!), a primit în *Mt.*, prin relația sa cu Botezătorul, o aplicare soteriologică, care este cum nu se poate mai stranie și este înrudită cu interpretarea soteriologică a parabolei lucrătorilor celor răi ai viei și a cinei cele mari din relatarea lui Matei. Totuși, aplicarea la Botezătorul nu se datorează lui Matei, ci trebuie să fi fost efectuată în tradiția mai timpurie. Deoarece Matei a inserat parabola în *Evanghelia* sa în conexiune cu cuvântul Ἰωάννης (21, 25/21, 32), este probabil că el a găsit parabola cuprinzând deja v. 32 ca pe o concluzie a sa.

O examinare a interpretării parabolei neghinelor (*Mt.* 13, 36-43), care și ea aparține materialului special mateian, este de o importanță considerabilă pentru subiectul nostru. Această interpretare constă din două părți mult diferite: în vv. 37-39, cele șapte categorii mai importante sunt interpretate în serie, în mod alegoric, oferindu-ni-se un mic „lexicon" de interpretări alegorice; pe de altă parte, vv. 40-43 se mărginesc la a interpreta destinele contrare ale neghinei și grâului, descrise în v. 30, ca destinul celor păcătoși și al celor drepți la Judecata de apoi, dându-ni-se astfel o mică Apocalipsă[45].

În această interpretare, următoarele puncte urmează a fi luate în considerație: (1) ea trece sub tăcere motivul evident al parabolei, adică îndemnul la răbdare, ratând astfel înțelesul parabolei[46]. (2) Conține anumite expresii care, având în vedere bazele lingvistice, Iisus cu greu le-ar fi putut utiliza, de exemplu: ὁ κόσμος cu înțelesul de „lumea" (v. 38), deoarece studiile atente ale lui Dalman asupra utilizării lingvistice au trezit îndoiala asupra apariției lui *'al'ma* cu sensul de „lume" în epoca precreștină[47]; ὁ πονηρός cu înțelesul de „diavolul" (v. 38; *cf.* v. 19), deoarece *biša* în aramaică (același lucru este valabil pentru *hara'* în ebraică și neo-ebraică) este cunoscut ca o desemnare a diavolului; ἡ βασιλεία, fără calificare cu înțeles de „Împărăția lui Dumnezeu" (v. 38), deoarece *malkuth* fără calificativ indică întotdeauna guvernământul lumesc con-

temporan[48]. Aceasta concordă cu faptul că ὁ διάβολος (v. 39) aparține unui strat mai tardiv din Evanghelie: păturile mai timpurii ale tradiției îl numesc pe diavol σατανᾶς, adică *satana*[49]. (3) Apoi interpretarea parabolei neghinelor prezintă anumite particularități care nu-și găsesc locul în cadrul predicii lui Iisus. În primul rând, expresia οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας (v. 38) este neobișnuită, ca fiind o desemnare a adevăraților cetățeni ai Împărăției lui Dumnezeu, deoarece unicul exemplu din Noul Testament al folosirii acestei expresii este în *Mt.* 8, 10, unde ea are un înțeles cu totul diferit și se referă la acei iudei care își pierduseră dreptul la Împărăția lui Dumnezeu; de aceea avem în 13, 38 o aplicare creștină a expresiei. Apoi, este remarcabil că în v. 41 e vorba de îngerii Fiului Omului, deoarece această expresie nu mai apare altundeva în Noul Testament, cu excepția a două locuri de la *Mt.* (16, 27; 24, 31). Cel mai neobișnuit fapt este că îngerii vor aduna „din Împărăția Lui (a Fiului Omului)" pe toate călăuzele false și pe cei ce le urmează (v. 41), deoarece expresia ἡ βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου este specifică lui *Mt.* (în N. T. ea apare numai în *Mt.* 13, 41; 16, 28), iar concepția Împărăției lui Hristos este străină celui mai vechi strat al tradiției[50]; în textele noastre, „Împărăția Fiului Omului" (v. 41), care la Parusia (v. 40) este înlocuită prin Împărăția lui Dumnezeu (v. 43), nu este decât o desemnare a Bisericii[51] și o expresie izolată în Evangheliі. (4) Explicația particularităților de limbaj și de conținut de mai sus stă în faptul că *Mt.* 13, 36-43 expune, pur și simplu, o colecție unică de caracteristici lingvistice ale evanghelistului Matei: v. 36, τότε[52], ἀφείς[53], οἱ ὄχλοι[54], ἦλθεν[55], εἰς τὴν οἰκίαν[56], προσῆλθον[57], αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ[58], λέγων[59], φράσον[60], ἡμῖν τὴν παραβολήν[61], ἡ παραβολὴ τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ[62], τοῦ ἀγροῦ[63]; v. 37, ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν[64]; v. 38, ὁ κόσμος[65], οὗτοι (*casus pendens*)[66], ἡ βασιλεία (fără calificativ)[67], οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας[68], ὁ πονηρός (însemnând „diavolul")[69], οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ[70]; v. 39, συν-

τέλεια αἰῶνος[71]; v. 40, ὥσπερ[72], οὖν[73], οὕτως ἔσται[74], ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος[75]; v. 41, οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ (sc. τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου)[76], ἡ βασιλεία αὐτοῦ (sc. τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου)[77], τὸ σκάνδαλον[78], ἡ ἀνομία[79]; v. 42, ἡ κάμινος τοῦ πυρός[80], ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων[81]; v. 43, τότε[82], οἱ δίκαιοι[83], ἐκλάμπειν[84], ὡς ὁ ἥλιος[85], ἡ βασιλεία τοῦ πατρός[86], ὁ πατὴρ αὐτῶν[87]; ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω[88].

Având în vedere acest impresionant număr de 37 exemple, nu se poate evita concluzia că interpretarea parabolei neghinelor este opera lui Matei însuși[89].

Această concluzie este confirmată de *Evanghelia lui Toma*, care a păstrat parabola (57), dar nu și interpretarea alegorizantă. Aceeași concluzie este valabilă și pentru interpretarea parabolei năvodului (*Mt.* 13, 49 s.), care nu este decât o replică prescurtată a textului din 13, 40b – 43; v. 49, οὕτως ἔσται, ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος, ἀφορίζειν [90], οἱ δίκαιοι; v. 50, ἡ κάμινος τοῦ πυρός, ἐκεῖ ἔσται κτλ. Transferând interpretarea neghinelor la cea a năvodului, s-a trecut cu vederea că ἐξελεύσονται (v. 49) este aplicabilă la secerători, dar nu și la pescari, și că ἡ κάμινος τοῦ πυρός poate descrie soarta buruienilor și a paielor, dar nu și pe cea a peștilor [91].

Avem astfel, în *Mt.* 13, 36-43 și 49-50, două interpretări alegorice ale parabolelor de mâna lui Matei[92]. Această pereche de parabole, al căror scop era la origine insuflarea în cel nerăbdător a nevoii de răbdare, insistând că încă nu a venit timpul despărțirii, dar că Dumnezeu o va aduce la timpul hotărât de El, a fost schimbată de către Matei, spre utilizare parenetică, într-o descriere alegorică a Judecății de apoi, un avertisment contra falsului sentiment de siguranță. Aceste două interpretări scot în relief cu o limpezime deosebită tendința hotărâtă a lui Matei către interpretarea alegorică. Având în vedere absența oricărui alt material de comparație, este imposibil să se spună în ce măsură a contribuit întregul corp al tradiției primare la prezența elementului alegoric în materialul său specific. Dar că el a făcut așa, o dovedește faptul că atât aplicarea parabolei celor doi fii la Botezătorul și la activitatea sa (*Mt.* 21, 32), cât și referirea lui ἄλλοι (*Mt.* 21, 43) la păgâni, în parabola lucrătorilor celor răi ai viei, sunt mai vechi decât textul matean.

D. Înainte de a trece la materialul lucanic, este recomandabil, în interesul inteligibilității, să ne îndreptăm atenția asupra următoarelor pasaje din *Evanghelia de la Ioan*. În Evanghelia a patra întâlnim două parabole: parabola bunului păstor și parabola viței și a mlădițelor (10, 1-10). Parabola bunului păstor urmează exact aceeași schemă ca și cele trei parabole sinoptice, cărora li s-a atașat o interpretare amănunțită, și anume: semănătorul (*Mc.* 4, 1-9, 14-20 par.), neghinele în mijlocul grâului (*Mt.* 13, 24-30, 36-43) și năvodul (*Mt.* 13, 47-50); net distinsă de parabolă (*In.* 10, 1-6), urmează o mult mai extinsă interpretare alegorică (vv. 7-18) [93]. Pe de altă parte, metafora viței și a mlădițelor introduce dintr-o dată o interpretare alegorică (ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν) , care a absorbit complet în sine parabola interpretată sau metafora. Din aceasta se poate vedea măsura preeminenței pe care Evanghelia a patra a dat-o interpretării alegorice. Cu toate acestea, Ioan întrebuințează, de asemenea, metafore fără vreo semnificație alegorică: *In.* 3, 8 (vântul); 8, 35 (robul și fiul, unde εἰς τὸν αἰῶνα nu înseamnă „etern“, ci „pentru totdeauna“)[94]; 11, 9 s. și 12, 35 s. (cel ce umblă în întuneric); 12, 24 (bobul de grâu); și 3, 16 (robi și soli); 16, 21 (femeia în durerile nașterii). Mai aproape de alegorie este metafora prietenului mirelui (3, 29), grupul de ziceri despre seceriș (4, 35-38), precum și numeroasele expresii metaforice pe care ascultătorii le-au înțeles greșit (3, 3; 4, 32; 6, 27; 7, 33; 8, 21; 13, 33; 14, 4, ș. a.).

E. Întorcându-ne la Luca și la materialul său specific, ne întâlnim cu o situație surprinzător de diferită. Trebuie să se

admită că, în acele parabole pe care le are în comun cu Marcu și Matei sau numai cu Matei, el prezintă o serie de interpretări alegorice, mai puțin extinse, totuși, decât cele ale lui Marcu, și încă și mai puțin decât cele ale lui Matei. După cum am văzut, el oferă interpretări alegorice ale parabolelor semănătorului (*Lc.* 8, 11-15), slugilor pe care stăpânul le găsește priveghind și le slujește (12, 35-38, p. 53 ss), furului (12, 30a.), slugii încredințate cu răspundere (12, 41-46), cinei celei mari, cu îndoita ei chemare a oaspeților neinvitați (14, 16-24), talanților (19, 11-27) și lucrătorilor răi ai viei (20, 9-18). Dar aceste alegorizări, fără nici un o excepție, nu sunt opera lui Luca, ci izvorăsc dintr-o tradiție anterioară lui, deoarece aproape toate pot fi regăsite la ceilalți evangheliști sinoptici. Mai mult încă, expresiile și versetele alegorizante dau foarte puțin în vileag particularitățile lingvistice ale lui Luca. Dar, mai presus de toate, materialul specific lucanic din bogata sa colecție de parabole[95] nu arată, pe cât pot să-mi dau seama, nici un exemplu de interpretare alegorică[96]. Dimpotrivă, materialul parabolic specific din *Luca*, în măsura în care a fost prelucrat, a fost mai degrabă extins și interpretat cu un scop diferit, și anume acela al unei aplicări parenetice directe[97]. Astfel că Luca a preluat interpretări alegorice dintr-o tradiție mai timpurie, însă el însuși nu și-a prelucrat materialul având în vedere această finalitate.

F. Un examen final al formei în care parabolele sinoptice au fost păstrate în *Evanghelia lui Toma* arată clar faptul că trăsăturile alegorice din ea apar în prima din cele două versiuni ale parabolei „furului" (21b). „De aceea zic: dacă stăpânul casei știe că vine hoțul, el va sta treaz înainte ca acesta să vină, și nu-l va lăsa să pătrundă în casa sa și-n împărăția sa pentru a-i prăda bunurile sale. Deci voi trebuie să vegheați pentru lume". Aici, aceste două expresii, „împărăția sa" și „pentru lume", sunt interpretări alegorice gnostice, care interpretează „bunurile" ca γνῶσις acordată gnosticului și identificată cu βασιλεία, și-i cere să nu se lase prădat de către lume de această cunoaștere. Cu excepția acestor două adaosuri, în parabola furului lipsesc cu desăvârșire elementele alegorice. Absența trăsăturilor alegorice din *Evanghelia lui Toma*[98] este extrem de surprinzătoare, deoarece editorul gnostic al colecției de „loghia" a înțeles parabolele într- un sens cu totul alegoric și a intenționat ca ele să fie înțelese astfel. Aceasta reiese cu claritate, de exemplu, din avertismentul: „cel ce are urechi (de auzit) să audă" [99], atașat editorial de cinci ori la o parabolă, având ca obiectiv apelul la cititor, ca acesta să surprindă înțelesul secret al acestor parabole[1]. Astfel vor fi înțeles gnosticii, de exemplu, mărgăritarul, din parabola mărgăritarului (76), ca o metaforă pentru γνῶσις, așa cum înțelegeau și „bunurile" pe care spărgătorul căuta să le fure în parabola furului (21b).

Deoarece formularea parabolelor n-a fost transformată în interesul alegorizării (cu excepția celor două adaosuri din parabola furului), ci rămâne intactă, tradiția parabolică păstrată în *Evanghelia lui Toma* are o mare valoare. Parabolele din ea sunt tot atât de lipsite de alegorizare cât și materialul specific al lui Luca.

Ajungem astfel la un straniu rezultat; materialul discursiv (din *Mt.* și *Lc.*), materialul marcan, materialul special mateian, Evanghelia așa cum o avem în *Mt.*, *Mc.*, *Lc.*, ca și în *In.*, toate acestea conțin interpretări alegorice, în timp ce materialul special lucan, precum și *Evanghelia lui Toma* nu au nici una. Din faptul că interpretările alegorice pot fi recunoscute ca aproape pe de-a-ntregul secundare s-ar părea ca decurge că întregul material parabolic era la origine tot atât de lipsit de interpretări alegorice pe cât erau materialul specific lucanic și *Evanghelia lui Toma*. În propovăduirea Sa, Iisus s-a limitat la metaforele comune, luate aproape în exclusivitate din Vechiul Testament, și pe vremea aceea de uz curent: tată, rege, judecător, stăpân al casei, proprietar al unei vii și gazdă sunt me-

tafore pentru Dumnezeu; pentru oamenii în relație cu El avem: copii, slujitori, datornici, oaspeți; pentru poporul lui Dumnezeu avem (metaforele) via și turma; binele și răul sunt albul și negru (cf. *Mt.* 25, 32); Judecata de apoi este secerișul; iadul este foc și întuneric; sărbătoarea nunții și marea cină reprezintă mântuirea – și așa mai departe. Uneori El a adăugat metafore noi, precum un al doilea potop pentru sfârșitul lumii[2]. Se poate remarca în mod repetat cum o astfel de comparație este metafora din care izvorăște o parabolă.

Așa cum am văzut deja (pp. 17 ss.), este sigur că distincția net trasată între parabolă, metaforă și alegorie nu este palestiniană și, în particular, tranziția de la metaforă la alegorie se face cu ușurință. Dar este suficient să se compare acele alegorii animaliere indubitabil precreștine din *Enoh etiop.* 85-90, care, cu obositoare lungimi, zugrăvesc istoria lumii, începând de la creație, utilizând ca simboluri tauri, oi și păstori, cu parabolele pline de viață ale lui Iisus, pentru a se înțelege cât de departe era El de acest mod de a alegoriza. Concluziile noastre sunt ferm susținute prin faptul că, în utilizarea rabinică a *mašalului*, cea mai obișnuită formă este de departe parabola care conține elemente metaforice tradiționale[3].

O oarecare indicație a apariției timpurii a interpretării alegorice a unor trăsături izolate ale parabolelor poate fi găsită în faptul că, așa cum am văzut în studiul materialului specific al lui Matei, ea este mai veche decât Evangheliile sinoptice; originile sale urmează a fi găsite cu precădere pe solul palestinian[4]. Dintre evangheliști, Matei este cel mai înclinat spre utilizarea alegoriei; în *Mt.* 13, 37-39 el desfășoară un adevărat „lexicon" de interpretări alegorice cu șapte puncte. Cea mai rezervată este *Evanghelia lui Toma*. Imediat după dorința de a atinge un înțeles mai profund, motivul parenetic joacă cel mai mare rol. O dovadă limpede despre aceasta se poate găsi în reinterpretarea parabolei semănătorului, ca un îndemn pentru ca cei convertiți să se examineze pe ei înșiși, în referirea para-

bolelor „crizei", la amânarea Parusiei și în folosirea parabolei iconomului nedrept ca un îndemn spre dreapta folosire a avuției. Mai mult încă, interpretările soteriologice pe care le găsim în *Mt.* 21, 28 ss., 33 ss., 22, 2 ss., trebuie să fi urmărit să servească scopurilor predicii parenetice, iar învățăturile date solului, în *Lc.* 14, 22 s., ar ținti spre intensificarea zelului misionar. Am vorbit deja despre influența alegoriei elenistice, care va fi operat ca un motiv în plus în cercurile elenizante.

Rezultatul acestei secțiuni a studiului nostru este că cele mai multe dintre trăsăturile alegorice care figurează atât de proeminent în forma prezentă a parabolelor nu sunt originare[5]. Cu alte cuvinte, numai dând la o parte aceste interpretări și trăsături secundare, putem să ajungem iarăși la o înțelegere a sensului originar al parabolelor lui Iisus.

9. Colectarea și compilarea parabolelor

a) *Parabole duble.* Să începem cu observația că, în primele trei Evanghelii, găsim un mare număr de parabole împerecheate și comparații în care aceleași idei sunt exprimate prin simboluri diferite[6]. Găsim asociate petece și burdufuri cu vin (*Mc.* 2, 21 s.; *Mt.* 9, 16 s.; *Lc.* 5, 36-39; *Ev. lui Toma* 47b, în ordine inversă); o împărăție dezbinată și o casă dezbinată (*Mc.* 3, 24 s.; *Mt.* 12, 25); făclia și măsura (*Mc.* 4, 21-25); sarea și lumina (*Mt.* 5, 13-14a); o cetate așezată pe vârf de munte și o făclie (*Mt.* 5, 14b-16; *Ev. lui Toma* 32, 33b, aici însă separate de loghionul despre predica pe acoperișuri); păsări și flori (*Mt.* 6, 26-30; *Lc.* 12, 24-28); câini și porci (*Mt.* 7, 6; *Ev. lui Toma* 93); piatră și șarpe (*Mt.* 7, 9 s.; *cf. Lc.* 11, 11 s.); struguri și smochine (*Mt.* 7, 16; *Lc.* 6, 44; *Ev. lui Toma* 45a); vulpi și păsări (*Mt.* 8, 20; *Lc.* 9, 58; *Ev. lui Toma* 86); șerpi și porumbei (*Mt.* 10, 16; *Ev. lui Toma* 39b); băieți și fete (*Mt.* 11, 27; *Lc.* 7, 32); două feluri de pomi și două feluri de comoară (*Mt.* 12, 33-35; *Lc.* 6, 43-45); neghina în grâu și năvodul (*Mt.*

13, 24-30, 47 s.); grăuntele de muștar și aluatul (*Mt.* 13, 31-33; *Lc.* 13, 18-21)[7]; comoara și mărgăritarul (*Mt.* 13, 44-46); fulgerul și vulturul (*Mt.* 24, 27 s.); furul și stăpânul casei ce se întoarce pe neașteptate (*Mt.* 24, 43-51; *Lc.* 12, 39-46); ziditorul unui turn și regele (*Lc.* 14, 28-32); oaia pierdută și drahma pierdută (*Lc.* 15, 4-10); sluga și solul (*In.* 13, 16); profetul și medicul (*Ox. pap.* 1, n. 6 = *Ev. lui Toma* 31). Dacă în aceste cazuri dublarea este originară, aceasta este o chestiune care trebuie examinată pentru fiecare caz în parte.

În cele două parabole, cea a comorii din țarină și cea a mărgăritarului (*Mt.* 13, 44-46), schimbarea de timp gramatical ridică întrebarea dacă la origine ele erau îmbinate; într-adevăr, *Evanghelia lui Toma* dă amândouă parabolele, dar separate (comoara din țarină, loghionul 109; mărgăritarul, loghionul 76). Acesta nu este un caz izolat; dimpotrivă, există dovezi că cele mai multe dintre parabolele și metaforele duble enumerate mai sus erau transmise fie izolate, fără celălalt membru al perechii, fie separate de acesta prin alt material. Cele ce urmează au fost păstrate în mod independent: făclia (*Lc.* 11, 33), măsura (*Mt.* 7, 2; *Lc.* 6, 38), sarea (*Mc.* 9, 50; *Lc.* 14, 37), ucenicul (*Lc.* 6, 40), cele două soiuri de pomi (*Mt.* 7, 17 s.), cele două feluri de comoară (*Ev. lui Toma* 45b), neghina în mijlocul grâului (*Ev. lui Toma* 57), grăuntele de muștar (*Mc.* 4, 30-32; *Ev. lui Toma* 20), aluatul (*Ev. lui Toma* 96), comoara (*Ev. lui Toma* 109), mărgăritarul (*Ev. lui Toma* 76), fulgerul (*Lc.* 17, 24), vulturul (*Lc.* 17, 34), furul (*Ev. lui Toma* 21b, 103), oaia cea pierdută (*Mt.* 18, 12-14; *Ev. lui Toma* 107), profetul (*Lc.* 4, 24). Ar fi totuși intempestiv să considerăm împerecherea în toate aceste cazuri drept secundară; abandonarea unui membru al perechii poate să fi avut loc pe o treaptă mai timpurie a tradiției. De exemplu, nu există nici un motiv să separăm parabola oii pierdute de cea a drahmei pierdute (*Lc.* 14, 4-10), deși prima din ele a fost păstrată, de asemenea, în mod independent.

Mc. 4, 21-25 poate fi citat drept un exemplu de combinare secundară a două metafore pentru a face o dublă parabolă. Din analiza acestor versete găsim că: (a) așa precum este arătat de *Mt.* 5, 15 și de *Lc.* 11, 13, metafora, transmisă la origine în mod independent, despre făclia care nu este pusă sub obroc, ci într-un sfeșnic (*Mc.* 4, 21), a atras spre sine, ca pe un comentariu explicativ, loghionul transmis, tot independent, în *Mc.* 4, 22 (cf. *Mt.* 10, 26; *Lc.* 12, 2); (b) un proces similar a fost repetat în cazul cuvântului despre măsură (*Mc.* 4, 24, *cf.* *Mt.* 7, 2; *Lc.* 6, 38), care, ca rezultat al asociației verbale προστεθήσεται-δοθήσεται, a atras spre sine, prin moralitatea comentariului explicativ, pe *Mc.* 4, 25 (cf. *Mt.* 25, 29; *Lc.* 19, 26); (c) cuvântul „măsură" (4, 21 μόδιος/ 4, 24 μέτρον) a determinat cele două metafore despre lampă și despre măsură, astfel lărgite încât să se combine ca o dublă parabolă; (d) în sfârșit, Marcu a inserat combinația 4, 21-25 în capitolul său de parabole, ca pe o adevărată parabolă dublă și nu ca pe o colecție de ziceri[8], așa cum o arată de două ori repetatul avertisment de a lua aminte: în v. 23 (*cf.* v. 9) și în v. 24 a (*cf.* v. 3a).

Întâlnim, de asemenea, cazul în care una și aceeași metaforă este combinată cu parteneri diferiți; de exemplu, metafora celor două feluri de pomi cu fructele lor este legată când de zicerea despre rădăcinile care nu pot da rod bun (*Mt.* 7, 16-18), când de metafora despre cele două feluri de comori (*Mt.* 12, 33-35), în timp ce *Evanghelia lui Toma* combină metafora comorii cu zicerea despre rădăcini (45b); în sfârșit, în *Lc.* 6, 43-45 sunt combinate toate aceste trei metafore. Metafora făcliei este tratată în mod similar; în *Mc.* 4, 21-25, ea este combinată cu zicerea despre măsură, pe când în *Mt.* 15, 14b-16, ea este legată cu zicerea despre cetatea de pe munte, iar în *Lc.* 11, 33-36 cu zicerea despre ochi ca luminător al trupului; în *Mt.* 13, 31-33 și *Lc.* 13, 18-21, parabola aluatului este făcută pereche cu cea a grăuntelui de muștar, în timp ce în *Evan-*

ghelia lui Toma ea este legată de parabola despre femeia nepăsătoare (96-97).

Singurele asemănări și parabole care au fost transmise exclusiv ca perechi sunt: petecul și burduful de vin; împărăția și casa; păsările și florile; câinii și porcii; piatra și șarpele; struguri și smochinele; vulpile și păsările; șerpii și porumbeii; ziditorul turnului și regele; sclavul și solul.

Din această colecție va reieși că însuși Iisus favoriza reduplicarea asemănărilor ca mijloc de ilustrare, alegându-și din natură, mai ales din lumea animalelor, perechile sale de idei înrudite. Pe de altă parte, există doar o singură pereche de parabole în colecția noastră: cea despre ziditorul turnului și cea despre rege. De unde urmează că, oricât de familiare ne-ar fi nouă cele mai multe parabole îngemănate, având în vedere acest fapt, trebuie ca în fiecare caz să se dovedească dacă la origine ele serveau la exprimarea aceleiași idei. Chiar dacă la această întrebare se poate răspunde afirmativ, ca în cazul celor două parabole despre oaia pierdută și despre drahma pierdută, trebuie cel puțin să fie luată în considerare posibilitatea ca, având în vedere tabloul general, parabolele duble să fi fost rostite în mod independent, în ocazii diferite, legarea lor laolaltă fiind secundară.

(b) *Colecții de parabole*. Biserica primară începuse să facă colecții de parabole de la o dată timpurie. În *Mc.* găsim, pe lângă capitolul de parabole 4, 1-34, un grup de trei metafore eshatologice[9] în 2, 18-22 (nuntă, veșmânt, vin). În al său capitol de parabole 13, Matei a adunat șapte parabole. El a preluat de la Marcu parabola semănătorului, cu interpretarea sa (vv. 1-13), și i-a adăugat un grup de trei parabole, introdus prin ἄλλην παραβολήν (vv. 24-33), apoi un alt grup de trei introdus prin (πάλιν) ὁμοία ἐστίν (vv. 44-48)[10]. Mai mult, el are și următoarele colecții: capitolul 18, cu două parabole referitoare la îndatoririle frățești; capitolele 21, 28-22, 14, cu trei parabole amenințătoare; capitolele 24, 32-25, 46, cu șapte pa-

rabole despre Parusie. În *Luca*, avem capitolul 6, 39-49, cu un grup de parabole ce formează partea a treia a predicii de pe munte[11]; capitolul 12, 35-59, cu o serie de parabole despre Parusie; capitolul 14, 7-24, cu două supraparabole; capitolul 15, conținând trei parabole privitoare la ceea ce a fost pierdut; capitolul 16, cu două parabole ce tratează despre adevărata și falsa utilizare a avuției; capitolul 18, 1-14, cu două parabole despre modul corect de-a te ruga: rugăciunea trebuie să fie stăruitoare și umilă[12].

Să ne oprim pentru o clipă asupra ultimului exemplu menționat, pentru a observa că nici 18, 9-14 și probabil nici 18, 1-8 nu au în realitate intenția de a formula instrucțiuni privitoare la modul corect de rugăciune; amândouă parabolele par mai degrabă că intenționează să arate oponenților lui Iisus mila Domnului pentru cel umil și obidit[13]. Deci, în străduința de-a descoperi înțelesul parabolelor, am face bine să nu ne lăsăm conduși de sensul parabolelor adiacente. Cât de multă atenție este necesară în această privință rezultă din faptul că toate cele șapte parabole, cu excepția ultimei, care au fost adunate în *Mt.* 14, reapar în *Evanghelia lui Toma*, însă în mod independent și distribuite în cuprinsul întregii cărți (9, 57, 20, 96, 76, 109)[14].

Ocazional, putem observa o colecție de parabole în procesul de creștere. Colecția parabolelor despre cele trei semințe (*Mc.* 4, 3-9, 26-29, 30-32) este premarcană. Ea a fost lărgită atât de Marcu, cât și de Matei: primul a adăugat parabolele îngemănate, a făcliei și a măsurii (4, 21-25), în timp ce al doilea a adăugat alte cinci parabole, însă a omis parabola seminței care crește de la sine. Mai mult, Matei a reținut concluzia colecției marcane, care acum stă în mijlocul propriului său capitol de parabole (*Mt.* 13, 34), unde ea dublează propria sa concluzie (13, 51 s.) – un exemplu deosebit de semnificativ de expansiune a unui corp de material mai timpuriu. Cele două parabole, a furului care sparge casa și a slujitorului pus în dregătorie (*Mt.* 24, 42-51; *Lc.* 12, 39-46), oferă un exemplu în plus. Ele

fuseseră deja legate împreună înainte de Matei și Luca, dar amândoi evangheliștii le-au inserat într-o colecție mai largă de parabole despre Parusie (*Mt.* 24, 32; 25, 46; *Lc.* 12, 35-59).

(c) *Fuziunea parabolelor*. Tendința tradiției de a forma în mod ocazional colecții de parabole a dus la contopirea a două parabole într-una singură; exemplul cel mai limpede al unei atari contopiri îl aduce forma mateiană a parabolei despre cina cea mare (22, 1-14). Am văzut deja că[15], în acest caz, două parabole în care este vorba despre o festivitate nupțială, la origine separate, parabola despre chemarea oaspeților neinvitați (22, 1-10) și parabola despre oaspetele fără haină de nuntă (22, 11-13), au fost cuplate într-o pereche de parabole și atunci, prin omisiunea introducerii celei de-a doua, ele au fost contopite într-o singură parabolă[16]. Un al doilea exemplu de atare fuziune îl găsim în comparațiile celor două soiuri de pomi și a celor două soiuri de comoară. Comparația celor două soiuri de pomi, de care Matei face uz de două ori, apare în Predica de pe Munte (*Mt.* 7, 17 s.; 12, 33) ca o comparație independentă, lărgită prin zicerea despre tăierea pomului (*Mt.* 7, 19; 3, 10). Atunci ea a fost cuplată cu comparația celor două feluri de comoară, pentru a forma o parabolă dublă (*Lc.* 6, 43-45). În cele din urmă, în *Mt.* 12, 33-37, prin inserția v. 34, cele două comparații au fost contopite într-o singură unitate, într-un mod prin care comparația celor două feluri de comoară este privată de independența sa și se transformă într-o interpretare a comparației a celor două soiuri de pomi[17]. Un ultim exemplu apare în *Lc.* 11, 33-36: metafora, la origine independentă (cf. *Mt.* 6, 22 s.), despre ochi ca luminător al trupului (vv. 34-36) pare să fi devenit o interpretare a metaforei despre făclie (v. 33)[18].

Adesea, contopirea de parabole se petrece într-un mod prin care una sau două trăsături ale unei parabole sunt transferate celeilalte. Găsim, de exemplu, în forma marcană a parabolei ușierului (13, 33-37), două trăsături dintr-o altă parabolă: călătoria stăpânului într-o țară îndepărtată (ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος, 13, 34) provine din parabola talanților, iar punerea în dregătorie a slujitorilor provine din parabola servitorului căruia i s-a încredințat supravegherea[19]. Mai mult, în forma lucanică a aceleiași parabole (12, 35-38), trăsătura cu stăpânul care-i servește la masă pe slujitorii vigilenți (12, 37) derivă din asemănarea cu Mântuitorul care slujește (*Lc.* 22, 27) sau poate din acțiunea simbolică din *Ioan* 13, 1 ss.[20] În sfârșit, în *Evanghelia lui Toma*, parabola slujitorilor priveghetori (cf. *Lc.* 12, 35-38) a fost întrețesută cu parabola furului. În a doua versiune (103) a celei din urmă, apare: „Iisus zice: Binecuvântat este omul (cf. *Lc.* 12, 35-38) care știe la ce strajă (a nopții) (cf. *Lc.* 12, 38)[21] vor veni furii, astfel încât se va scula și-și va aduna (...) și își va încinge mijlocul (*cf.* 12, 35) înainte ca ei să vină". Desigur că nu este accidental faptul că cele două parabole astfel întrețesute sunt plasate de Luca una lângă alta (*Lc.* 12, 35-40). Este doar o conjectură, deși una bine fundamentată, că forma pe care parabola minelor o ia în *Lc.* (19, 12-27), atât de diferită de forma mateiană, poate fi explicată ca fiind rezultatul unei contopiri cu o a doua parabolă[22]; aceasta va fi tratat despre un pretendent la tron, care, după recunoașterea pretenției sale, revine ca rege și împarte răsplată prietenilor și pedeapsă dușmanilor săi.

Într-un caz putem chiar observa procesul prin care s-a născut o nouă parabolă din contopirea concluziei unei parabole cu câteva comparații. Acesta se găsește în *Lc.* 13, 24-30, un pasaj care, așa precum o arată ἐκεῖ din v. 28, s-a intenționat să fie luat ca unitate. Iisus îi îndeamnă pe oameni să intre prin poarta cea strâmtă (v. 24), înainte ca stăpânul casei să se scoale (din așternutul său) și să o închidă (v. 25a). El îi alungă pe cei întârziați, căci nu vrea să aibă nimic de-a face cu cei răi. Închiși afară, ei trebuie să plângă și să scrâșnească din dinți,

în timp ce privesc la patriarhi și la profeți, șezând la sărbătoarea mântuirii, și la păgânii așezați la masă împreună cu ei (v. 28 s.). Concluzia interpretativă reiese din prezicerea despre cei din urmă, care vor deveni cei dintâi, și despre cei dintâi, care vor deveni cei de pe urmă (v. 30). Este suficient să ne aruncăm ochii asupra parabolelor mateiene pentru a înțelege că avem de-a face cu un mozaic: prin contopirea unei parabole (*Mt.* 25, 10-12) cu trei comparații care sunt înrudite cu ea prin conținutul ilustrativ (*Mt.* 7, 13 s., 22 s.; 8, 11 s.) a luat ființă o nouă parabolă: parabola porții celei închise.

Dacă vrem să reușim în încercarea de-a descoperi sensul originar al parabolelor, atunci trebuie să lăsăm la o parte toate aceste conexiuni secundare.

10. Cadrul

Suntem îndatorați rezultatelor criticii formale pentru cunoașterea faptului că structura narațiunii evanghelice este în mare măsură secundară; ceea ce este adevărat și pentru parabole. Comparația sinoptică arată că elementul simbolic a fost transmis cu mai mare fidelitate decât introducerea, interpretarea și contextul[23]. Acest lucru este de mare importanță pentru dreapta înțelegere a parabolelor lui Iisus.

(a) *Context secundar*. Parabola pârâșului pe drum spre judecător (*Mt.* 5, 25 s; *Lc.* 12, 58 s.) face parte, precum am văzut[24], dintre parabolele de criză; mesajul ei este: „Situația ta este disperată; împacă-te cu fratele tău înainte de-a fi prea târziu". Deci ea este una dintre parabolele eshatologice care înfățișează iminența catastrofei. La Matei accentul este deviat de la scopul eshatologic la cel parenetic; acolo ea servește, împreună cu asemănarea „darului" (*Mt.* 5, 23 s.),, ca o ilustrare a necesității împăcării: „Cedează, sau va fi rău de tine!". Astfel, la Matei, parabola a fost inserată într-un cadru secun-

dar aparent apropiat. Același proces poate fi observat în mod frecvent.

La Luca, dar nu și la Matei, parabola cinei celei mari (*Lc.* 14, 16-24) a fost plasată în cadrul povețelor de la masă, prin care Iisus se adresează mai întâi celor invitați (14, 7), apoi gazdei (14, 12), iar apoi unuia dintre oaspeți (14, 15 s.); va fi părut potrivit să se plaseze parabola despre o sărbătoare într-un cadru de povețe la masă[25]. De unde reiese că parabola, în prezentul ei cadru laconic, ilustrează îndemnul de a invita pe sărac, pe schilod, pe șchiop și pe orb (14, 12-14 *cf.* v. 21), în timp ce, la origine, ea era una dintre numeroasele parabole ce căutau să susțină mesajul evanghelic[26]. Același scop îl avea la origine și parabola oii pierdute (*Mt.* 18, 12-14), care, în cadrul său mateian prezent, ilustrează avertismentul de a nu disprețui pe vreunul dintre cei mici[27]. Parabola iconomului celui rău ilustrează acum îndemnul precedent la iertare fără limite (18, 21 s.), care cu greu poate să fi fost scopul ei originar, deoarece chiar în parabolă nu se spune nimic despre iertarea repetată[28]. Vom trata mai târziu chestiunea dacă *Lc.* 11, 5-8 este un îndemn la rugăciune neostenită (*cf.* 11, 9 ss.)[29]. Toate aceste exemple, care ar putea fi înmulțite, confirmă necesitatea de a elimina întotdeauna în mod critic contextul în care ne-a parvenit o parabolă, astfel încât să vedem dacă el este în concordanță cu cel originar al parabolei, în măsura în care este posibilă recunoașterea acestui sens. Chestiunea originalității devine deosebit de stringentă, deoarece *Evanghelia lui Toma* a transmis toate parabolele fără context.

(b) *Situații și tranziții create de către redactor*. În cazurile menționate mai sus, este necesar să se facă distincție între cele în care o parabolă a fost inserată într-un cadru aparent adecvat și cele în care, în cursul transmiterii, s-a creat o situație pentru o parabolă sau pentru interpretarea ei. Astfel, găsim în mod repetat în Evanghelii situații când Iisus adresează o cuvântare publicului, iar după aceea revelează sensul mai

adânc al cuvintelor Sale cercului de încredere al ucenicilor Săi: *Mc.* 4, 1 ss., 10 ss.; 7, 14 s., 17 ss.; 10, 1 ss.; *Mt.* 13, 24 ss.; *In.* 6, 22 ss., 60 ss. Într-un articol instructiv[30], D. Daube a demonstrat că aici avem de-a face cu un șablon care poate fi găsit în narațiunile rabinice, începând cu primul secol al erei creștine[31], și a fost întrebuințat mai ales în controversele dintre creștini și iudei[32]: un cărturar este întrebat cu intenție polemică de un păgân sau de către un anonim, dă un răspuns, iar când interlocutorul său a plecat, le descoperă discipolilor săi sensul mai adânc al problemei. Nu încape nici o îndoială că adeseori, în mod asemănător, după o rostire polemică, Iisus să fi dat învățături aprofundate cercului mai restrâns al ucenicilor. Însă probabilitatea ca pasajele mai sus menționate să implice acest șablon și să nu prezinte reminiscențe istorice este sporită prin faptul că versetul introductiv al unei atare învățături către ucenici trădează frecvent particularitățile stilistice ale evanghelistului[33], precum și prin faptul că noi am recunoscut deja ca secundare interpretările parabolei semănătorului (*Mc.* 4, 13 ss.) și a neghinelor (*Mt.* 13, 36 ss.), care sunt introduse în această manieră. La fel, în *Evanghelia lui Toma* (20), o introducere similară la parabola grăuntelui de muștar, „Ucenicii au zis lui Iisus: spune-ne nouă cu ce se aseamănă Împărăția cerurilor“, este secundară în comparație cu *Mt.* 4, 30, unde Iisus Însuși pune întrebarea, deoarece astfel de întrebări din partea ucenicilor sunt caracteristice *Evangheliei lui Toma*[34].

Mai mult, înseși introducerile la parabole prezintă și ele un număr neobișnuit de particularitățile stilistice ale fiecărui evanghelist[35]. Trebuie, deci, să ținem seama de considerația că multe se datorează stilului editorial. De exemplu, nu este întâmplător faptul că în parabolele neghinei (*Mt.* 13, 24-30), a celor doi fii (21, 28-32) și a nunții fiului de împărat (22, 1-14), care sunt inserate de către Matei într-un cadru marcan, tocmai introducerile sunt cele care trădează mâna lui Matei[36]. În *Evanghelia lui Toma*, o tranziție are loc doar în loghionul

21b, unde parabola furului are ca introducere fraza: „De aceea, vă zic...“[37].

Deci, trebuie cercetată situația în care este încadrată fiecare parabolă, pentru a se vedea dacă prezintă semne de prelucrare redacțională. Putem să luăm ca exemplu *Lc.* 12, 41. La sfârșitul parabolei furului, în *Lc.*, se spune: „Și a zis Petru: Doamne, către noi spui pilda aceasta sau către toți?“ – o întrebare căreia i se răspunde în primul sens prin parabola ce urmează imediat, adică cea a slujitorului pus în dregătorie. Deja omisiunea versetului care concordă cu paralela lucanică (*Mt.* 24, 43-51) de către Matei ridică probleme. Dar factorul decisiv este că această întrebare a lui Petru, și mai ales răspunsul dat ei, contrazic sensul originar al ambelor parabole, deoarece, după cum am văzut la pp. 53 ss. și 60 ss., nici una dintre ele nu era un imbold adresat cercului strâmt al apostolilor de a nu deveni nepăsători, ca urmare a întârzierii Parusiei, ci o notă de avertisment eshatologic adresată mulțimilor (parabola furului) sau cărturarilor (parabola slujitorului pus în dregătorie). Astfel, în *Lc.* 12, 41, suntem confruntați cu un caz de situație creată; uzajul lingvistic arată că el figura deja în sursa lucanică[39]; promovarea slujitorului din *Lc.* 12, 42 ss. peste tovarășii săi slujitori a dus la limitarea sensului parabolei la conducătorii comunității. În special la Luca, găsim exemple frecvente de situații care au fost deduse din conținutul parabolelor și care, la o examinare mai îndeaproape, se dovedesc a fi secundare. Am văzut mai înainte că parabola minelor nu este, așa cum afirmă *Lc.* 19, 11, o anunțare a amânării Parusiei, și nu este deloc întâmplător că în acest verset găsim o impresionantă acumulare de particularități stilistice lucanice[40]. Vom vedea (pp. 194 ss.) că definirea scopului prestabilit al parabolei judecătorului nedrept din *Lc.* 18, 1: Ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐγκακεῖν, cu greu poate fi o indicație corectă despre ținta parabolei[41]. Mai mult, dialogul ce

serveşte la introducerea parabolei bogatului nebun (*Lc.* 12, 13-15) pare a fi fost legat în mod secundar de parabolă, deoarece el este păstrat în mod independent în *Evanghelia lui Toma* (fără v. 15). Cu toate acestea, cazurile pot diferi în mod considerabil: faţă de situaţia prezentată în *Lc.* 15, 1-2 nu se pot ridica nici obiecţiuni faptice, nici lingvistice[42], iar *Lc.* 18, 9, de asemenea, se potriveşte cu parabola ce urmează.

(c) *Formule introductive.* Parabolele lui Iisus, ca şi parabolele contemporane, au două forme fundamentale[43]. Avem: (1) parabola care începe cu un substantiv la nominativ (o naraţiune simplă, fără nici o formulă introductivă): *Mc.* 4, 3 par.; 12, 1 par.; *Lc.* 7, 41; 10, 30; 12, 16; 13, 6; 14, 16; 15, 11; 16, 1, 19; 18, 2, 10; 19, 21; *Ev. lui Toma* 9 (semănătorul); 63 (bogatul cel nebun); 64 (cina cea mare); 65 (lucrătorii cei răi); aceasta este forma cea mai des întâlnită la Luca; (2) parabola care începe cu un dativ (aramaicul l^e). Cele mai multe dintre parabolele rabinice încep cu cuvintele: *mašal* l^e (de exemplu, o formă comună este *mašal.* l^e *mälāk šä*... „o parabolă întocmai ca un rege, care...")[44]. Această întrebuinţare este o abreviere a lui: *„ämšol* l^e*kha mašal.* l^e*ma haddabhar domă?* l^e... «Vă voi spune o parabolă. Cu ce se va asemăna problema? Este cazul cu ea ca şi cu...»"[45] Deci, ocazional, toate acestea pot fi înlocuite printr-un simplu dativ (l^e)[46].

În parabolele lui Iisus, corespunzând dativului introductiv cu întrebare precedentă, avem în *Mc.* 4, 30 s., Πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; ὡς...[47], sau în *Lc.* 13, 20 s., τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; ὁμοία ἐστὶν...[48]. Corespunzând formei prescurtate, începând cu dativul avem: ὡς,[49] ὥσπερ[50], ori, într-o greacă mai bună: ὁμοιωθήσεται[51], ὡμοιώθη[52], ὅμοιός ἐστιν[53]. Echivalentul aramaic l^e stă la baza tuturor acestor cinci forme. Acest l^e este, aşa cum am văzut, o abreviere şi nu trebuie tradus prin „este ca şi", ci „este cazul cu... întocmai ca şi cu..."[54]. În multe cazuri, conţinutul parabolei impune atenţiei noastre strămutarea punctului real de comparaţie, fapt care este determinat de această ambiguitate din formula introductivă[55].

În *Mt.* 13, 45, Împărăţia lui Dumnezeu este, desigur, nu „ca şi un negustor", ci ca un mărgăritar; în *Mt.* 25, 1, ea nu este ca şi „cele zece fecioare", ci ca şi nunta; în 22, 2, ea nu este „ca un rege", ci ca sărbătoarea nunţii; în 20, 1, ea nu este „ca un stăpân al casei", ci ca o împărţire a răsplătirilor; în 13, 24, ea nu este „ca un om care a semănat sământa bună", ci ca recolta; în 18, 23, ea nu este ca un „rege pământesc", ci ca o încheiere a socotelilor. În toate aceste cazuri vom evita eroarea amintindu-ne că în spatele grotescului ὅμοιός ἐστιν stă aramaicul l^e, care trebuie tradus: „este cazul cu... ca şi cu...". Acelaşi lucru se menţine pentru restul exemplelor în care ambiguitatea formulelor introductive este trecută cu vederea[56]. După cele spuse mai înainte, în *Mt.* 13, 31 nu va trebui să traducem formula introductivă prin: „Împărăţia lui Dumnezeu este ca şi un grăunte de muştar", ci prin „cu Împărăţia lui Dumnezeu este cazul ca şi cu un grăunte de muştar", adică Împărăţia lui Dumnezeu nu este comparată cu un grăunte de muştar, ci cu înaltul arbust între ale cărui ramuri păsările îşi fac cuiburi. La fel, în *Mt.* 13, 33: „Împărăţia lui Dumnezeu nu este ca aluatul", ci ca şi coca preparată şi crescută (cf. *Rom.* 11, 16 – *n. tr.*: pârga de făină sfântă), iar în *Mt.* 13, 47, Împărăţia cerurilor nu este comparată cu un závod, ci situaţia la venirea ei este comparată cu alegerea peştelui prins în mreajă.

În parabole, dativul introductiv apare cu frecvenţă variabilă în diferitele Evanghelii. În *Mc.* apare de trei ori (4, 26-31; 13, 34: totdeauna ὡς), în *Lc.* de 6 ori (6, 48, 49; 7, 32; 12, 36; 13, 19, 21: totdeauna ὅμοιός ἐστιν, sau, fără copulă, ὑμεῖς ὅμοιοι), în *Mt.* de 15 ori (25, 14: ὥσπερ; 11, 16; 13, 31, 33, 44, 45, 47, 52; 20, 1: ὅμοιός ἐστιν; 7, 24, 26; 25, 1: ὁμοιωθήσεται; 13, 24; 18, 23; 22, 2: ὡμοιώθη), de 9 ori în *Evanghelia lui Toma*[57]. În timp ce Luca utilizează în mod predominant începutul cu nominativ, Matei arată o preferinţă egală pentru

începutul cu dativ. Astfel, numai expresia ὁμοία ἐστὶν (sau ὡμοιώθη, ὁμοιωθήσεται) și βασιλεία τῶν οὐρανῶν apare în *Mt.* de nu mai puțin de zece ori: în parabolele neghinelor, a grăuntelelui de muștar, a aluatului, a comorii din țarină, a mărgăritarului, a năvodului, a slujitorului celui rău, a lucrătorilor din vie, a nunții, a celor zece fecioare; opt exemple apar în *Evanghelia lui Toma*[58]; în *Mc.*, ea apare de două ori (sămânța care crește în taină, grăuntelele de muștar) și la fel în *Lc.* (grăuntelele de muștar, aluatul); în materialul specific lucanic ea nu se găsește deloc. Astfel, avem de-a face cu o formulă introductivă pe care *Mt.* și *Ev. lui Toma* o preferă și trebuie să admitem posibilitatea ca ea să fie fost inserată în variate cazuri, de ex., *Mt.* 22, 2 (altfel în *Lc.* 14, 16 și *Ev. lui Toma* 64)[59], de asemenea, în *Ev. lui Toma* 107, unde parabola oii pierdute (*Mt.* 18, 12-14; *Lc.* 15, 4-7) a devenit o parabolă despre βασιλεία: „Împărăția este ca un păstor...".

Parabola sau metafora sub forma unei întrebări este un caz special de început nominatival: ἐὰν...[60], μὴ...[61], μήτι...[62], τίς...[63], τίς ἐξ ὑμῶν[64]. Întrebarea menționată la urmă τίς ἐξ ὑμῶν, prin adresa sa directă, caută să-l forțeze pe ascultător să adopte o atitudine hotărâtă. Orice om căruia i s-ar pune întrebarea: „Cine este omul acela între voi care, de va cere fiul său pâine, el îi va da piatră?" (*Mt.* 7, 9), ar răspunde negativ, cu indignare. Acest τίς ἐξ ὑμῶν este remarcabil pentru faptul că se pare să nu aibă deloc paralele contemporane[65]. El apare numai în Profeți (*Is.* 42, 23; 50, 10; *Hag.* 2, 3)[66], dar nu ca introducere la o parabolă. Deci, aici, ne aflăm „cât mai aproape cu putință de *ipsissima verba Domini*"[67]. Iisus preferă să utilizeze aceste întrebări emfatice în disputele cu oponenții, sau adresându-se mulțimilor[68]. Acest fapt este în mod expres în *Mt.* 12, 11 (par. *Lc.* 14, 5, *Lc.* 15, 4 (către oponenți) și 14, 21 (către mulțimi); ea este o conjectură judicioasă în *Mt.* 7, 9 (par. *Lc.* 11, 11) și poate fi privită ca o posibilitate în *Mt.* 6, 27 (par. *Lc.* 12, 25) și *Lc.* 17, 7.

d) *Concluzia parabolelor*. Ce înseamnă parabolele? Ce mesaj au ele pentru comunitate? Ce directive practice, ce mângâiere, ce făgăduințe ne-a dat Domnul în parabolele Sale? Asemenea întrebări preocupau gândirea membrilor Bisericii primare atunci când relatau parabolele lui Iisus și meditau asupra lor. Aceasta ne permite să înțelegem cum se face că cele mai importante expansiuni și transformări ale parabolelor apar acolo unde este vorba de sensul și aplicarea istorisirilor, adică la sfârșit. Parabolele ne-au fost transmise cu cele mai variate finaluri. Unele se limitează la materialul simbolic, altele inserează o scurtă comparație sau o interpretare amănunțită, iar altele termină printr-o prescripție, o întrebare sau o învățătură. În care din asemenea cazuri trebuie să vedem o expansiune? În încercarea de a răspunde la aceasta, ne vom strădui să distingem cât mai bine expansiunile materialului parabolic propriu-zis de cele care privesc aplicarea sa.

1. Nu este deloc întâmplător, ci mai degrabă concordă cu ceea ce s-a spus mai sus, faptul că sunt rare cazurile în care a avut loc o expansiune cu însăși materialul parabolei, al așa-numitei părți simbolice. În unele dintre aceste cazuri, cauza expansiunii este cu totul externă. Micii parabole despre vinul cel nou, care nu trebuie pus în burdufri vechi (*Lc.* 5, 37 s.), tradiția i-a adăugat fraza: „Și nimeni, bând vin vechi, nu voiește de cel nou, căci zice: E mai bun cel vechi!"[69] (*Lc.* 5, 39; *Ev. lui Toma* 47b, cu această sentință pusă înainte). Adaosul acesta nu este prea fericit ales, deoarece, în timp ce parabola prezintă incompatibilitatea dintre vinul nou și vinul cel vechi (vinul cel nou fiind un simbol al noii ere), adaosul accentuează superioritatea celui vechi.

Este evident că adaosul se datorează unei cauze cu totul exterioare, anume expresiei οἶνος νέος[70]. Un caz similar, numai că nu atât de evident, apare în *Lc.* 12,42-46, în parabola slujitorului pus în dregătorie. Acesteia, Luca i-a adăugat un loghion cu un paralelism antitetic, exprimând gradele diferite

de pedeapsă aplicată slujitorilor nesupuși, după cum ei au cunoscut sau nu voia Domnului (vv. 47-48a.). Loghionul care lipsește în *Mt.* nu concordă cu conținutul parabolei, deoarece aceasta din urmă nu se referă la cunoașterea sau ignorarea voii Domnului, ci la uzul sau abuzul de autoritate încredințată. Descrierea pedepsirii slujitorului necredincios (12, 46) a atras spre sine loghionul ce tratează despre variatele grade de pedeapsă. Alte exemple de expansiune secundară a concluziei părții simbolice a parabolei pot fi menționate în *Mc.* 2, 19b-20; *Mt.* 21, 41b (cf. *Mc.* 12, 9); *Mt.* 22, 11-13; *Lc.* 12, 37b; *Lc.* 19, 27; în sfârșit, Matei în trei rânduri a încheiat câte o parabolă cu a sa caracteristică (*Mt.* de trei 3 ori, *Lc.* o dată) formulă de încheiere: ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων (*Mt.* 22, 13; 24, 5; *Lc.* 25, 30); în două cazuri, el a pus înaintea acestei formule de încheiere expresia, de asemenea caracteristică lui: εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον (care apare în Noul Testament numai la *Mt.* 22, 13 și 25, 30). „Plângerea și scrâșnirea dinților" este acolo un simbol al disperării, disperare a celui care și-a pierdut dreptul la mântuire prin propria-i greșeală.

2. Cu mult mai numeroase decât asemenea concluzii extinse ale părții simbolice ale parabolei sunt cazurile în care expansiunea se leagă de aplicarea parabolei, fie adăugând o aplicare unei parabole care nu are interpretare, fie extinzând o aplicare mai timpurie.

Vom trata mai întâi cazuri în care *parabolele fără interpretare* au fost înzestrate în mod secundar cu o aplicare. Opt parabole se încheie în mod abrupt fără o aplicare explicită: *Mc.* 4, 26-29 (gospodarul răbdător); 4, 30-32 (grăuntelele de muștar); *Mt.* 13, 33 par. *Lc.* 13, 20 s. (aluatul); *Mt.* 13, 44 (comoara din țarină); 13, 45 s. (mărgăritarul); 24, 45-51 par. *Lc.* 12, 42-46 (slujitorul credincios și cel necredincios); *Lc.* 13, 6-9 (smochinul neroditor); 15, 11-32 (iubirea tatălui). Totuși, la origine, numărul acestor parabole, în care Iisus i-a lăsat pe ascultători să-și tragă ei înșiși concluziile, era considerabil mai mare. Aceasta se poate vedea în *Evanghelia lui Toma*, unde toate parabolele, cu excepția celei a furului (21b), a cinei celei mari (64) și a mărgăritarului (76), se termină fără vreo interpretare. Este ușor de înțeles că o tendință de a înzestra cu o aplicare acele parabole care nu aveau nici o interpretare va fi apărut la o dată timpurie. Cel mai clar exemplu ne este înfățișat de cele trei parabole cărora li s-a dat, în mod secundar, o amănunțită interpretare: *Mc.* 4, 13-20; *Mt.* 13, 36-43, 49-50. Totuși, aceste trei cazuri nu rămân singulare.

Grupul de *loghia* din *Lc.* 11, 9-13, păstrat de *Mt.* ca o unitate independentă (7, 7-11), a fost utilizat de *Lc.* drept aplicare a parabolei prietenului stingherit (*Lc.* 11, 5-8); deoarece tranziția (11, 9) κἀγὼ ὑμῖν λέγω cu ὑμῖν înainte este o particularitate a sursei lucanice[71] – și mai apare o asociație de idei („bătaia la ușă" v. 5 și v. 9 s.) –, cuplarea celor două pasaje în unul este secundară. Esența parabolei a fost deformată de această omisiune. La origine (*cf.* pp. 195 ss.), punctul focal al istorisirii era prietenul ce sare în ajutor (Dumnezeu ajută tot necondiționat, ca și prietenul din parabolă), însă interpretarea lucanică îl așază pe prietenul rugător în centrul tabloului (se cuvine ca oamenii să se roage totdeauna și să nu-și piardă curajul). Parabola lucrătorilor din vie devine inteligibilă dacă dăm deoparte interpretarea concluzivă secundară din *Mt.* 16. Loghionul ce constituie interpretarea parabolei cinei din *Mt.*: πολλοὶ γὰρ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί (22, 14) nu concordă cu istorisirea; căci adevărul că doar un număr mic vor fi mântuiți nu-i încălcat nici în *Mt.* 22, 1-10 (camera oaspeților este plină de oaspeți), nici în 22, 11-13 (numai un singur oaspete nevrednic a fost fără haină de nuntă). De asemenea, *Lc.* 14, 33 nu este de acord cu parabolele despre ziditorul turnului și despre împăratul ce pleacă la război (14, 28-32), întrucât în ambele parabole este o chestiune de autoexaminare și nu de sacrificiu de sine. Aplicația concluzivă din *Mt.* 12, 45c: οὕτως

ἔσται (o caracteristică literară a parabolei) καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ, care aplică parabola despre întoarcerea duhului celui rău care a fost alungat la poporul iudeu, lipseşte din *Lc.*; acest lucru este cum nu se poate mai remarcabil, deoarece *Mt.* 12, 43-45 şi *Lc.* 24, 26, cu excepţia unor neînsemnate diferenţe verbale, sunt în acord. Îndemnul la priveghere (*Mt.* 25, 13), care serveşte la interpretarea parabolei despre cele zece fecioare, poate fi cu uşurinţă recunoscut ca o expansiune, deoarece el nu concordă cu parabola. De asemenea, sentinţa de închidere din parabola cu bogatul nebun: „Aşa (de nebuneşte[72] se poartă) cel ce strânge sieşi comori şi nu se îmbogăţeşte[73] în Dumnezeu" (*Lc.* 12, 21), trebuie să fie un adaos[74]; ea lipseşte din *Evanghelia lui Toma* (53) şi dă un sens moralizator parabolei, care toceşte ascuţitul tăiş al avertismentului ei. Avertismentul eshatologic (nebun obsedat de agoniseala lui şi inconştient de sabia lui Damocles ce atârnă deasupra capului său) a fost transformat într-un avertisment împotriva utilizării greşite a bogăţiilor (nebunul ce adună avuţie pentru sine, în loc să o [adune] încredinţeze lui Dumnezeu). Maxima din *Mt.* 25, 29, paralelă la *Lc.* 19, 26, a fost păstrată altundeva ca un loghion independent (vezi n. 60). *Lc.* 12, 47 lipseşte în textul lui Matei. În *Evanghelia lui Toma*, parabola mărgăritarului se termină cu următoarea aplicare parenetică: „Aşa şi voi, căutaţi comoara lui (a negustorului) ce nu înşeală, ci dăinuieşte acolo unde nici o molie nu se apropie s-o mănânce şi unde viermele nu o strică"[75].

O problemă specială o reprezintă cazurile în care aceeaşi asemănare sau parabolă a fost transmisă cu aplicaţii divergente. Astfel, asemănarea făcliei sub obroc este aplicată în *Mt.* ucenicilor lui Iisus (5, 16), în timp ce în *Mc.* şi în *Ev. lui Toma* (33b) ea este aparent aplicată Evangheliei (4, 22). Asemănării cu sarea, Matei îi dă interpretarea la început (5, 13a: „Voi sunteţi sarea pământului"), în timp ce Marcu îi dă o aplicaţie diferită la sfârşit (9, 50b). În exact acelaşi mod, Luca a plasat

aplicarea parabolei cinei la început în forma unui loghion (14, 12-14), în timp ce în textul lui Matei o aplicare diferită vine la sfârşitul parabolei (22, 14). Mai mult, parabolei oaspeţilor invitaţi i s-a pus înainte o aplicare în versiunea de la *Mt.* 20, 28: „Dar, într-adevăr, tu cauţi ca din mic să devii mare, iar din mare să te faci mic"[76].

Pe de altă parte, în *Lc.* 14, 11 vine la sfârşit o aplicare înrudită, deşi diferită („căci oricine se înalţă pe sine se va smeri, iar cel ce se smereşte va fi înălţat de Dumnezeu"). În *Lc.* 18, 14b, interpretarea pe care tocmai am citat-o revine ca o concluzie a parabolei fariseului şi a vameşului, în timp ce în *Mt.* 23, 12 (*cf.* 18, 4) ea se găseşte ca un loghion independent, iar din aceasta deducem că în *Lc.* 14, 11 ea este secundară. O atare deducţie ar fi greşită – un avertisment de a fi prudent, deoarece în *Lev.* r. 1, 5 (la 1, 1) avem o regulă corespunzătoare privind aşezarea la masă de la Simeon b. 'Azzài (pe la 110 d. Hr.): „Staţi cu două sau trei locuri mai jos decât locul vostru (cuvenit) şi aşteptaţi până ce vă vor spune: «Urcaţi aici»" etc., închisă prin următoarele cuvinte, înrudite îndeaproape cu *Lc.* 14, 11. „Şi aşa a zis Hillel (20 î. Hr.): «Smerenia mea este înălţarea mea, iar înălţarea mea este smerenia mea»". (Pe de altă parte, nu este tot atât de sigur dacă fraza este originară şi în *Lc.* 18, 14b; ea este destul de potrivită în ceea ce priveşte conţinutul, dar s-a obiectat că ea dă parabolei „un aer de moralitate populară care este cu totul nepotrivit cu formularea sa."[77])

În ceea ce priveşte asemenea cazuri de aplicări divergente, adeseori se poate să rămână nesigur dacă Însuşi Iisus a utilizat aceeaşi asemănare în ocazii diferite, cu o aplicare diferită, sau dacă numai una dintre aplicări este originară, ori dacă asemănarea a fost transmisă fără o interpretare şi toate aplicările sunt secundare.

3. Foarte adesea o interpretare existentă a fost modificată sau lărgită. Parabola iconomului nedrept prezintă un exemplu tipic în această privinţă; să ne amintim că în acest caz vechea

interpretare, din *Lc.* 16, 8a, a fost lărgită printr-o întreagă serie de interpretări suplimentare (16, 8b-13). În parabola lucrătorilor răi ai viei (*Mc.* 12, 1-9 şi paralele) se pot observa trei stadii ale lărgirii: înainte de Marcu a fost adăugat un text doveditor (din V. T.) secundar (vv. 10 s.); Marcu şi Luca au adăugat acestui text un comentariu expozitiv, sub forma unei descrieri a activităţii distructive a pietrei menţionate în pasajul din Vechiul Testament (*Mt.* 21, 44 [78]; *Lc.* 20, 18), iar Matei a aplicat parabola la Israel şi la neamuri (*Mt.* 21, 43) [79], ceea ce constituie cel de-al treilea stadiu şi care rupe legătura dintre textul doveditor (v. 42) şi interpretarea sa (v. 44). Astfel, cele trei stadii ale lărgirii sunt: (1) *Mc.* 12, 10 s. = *Mt.* 21, 42; (2) *Mt.* 21, 44 par *Lc.* 20, 18; (3) *Mt.* 21, 43. În *Mt.* 21, 32 putem recunoaşte interpretarea lui Iisus a parabolei din 21, 31b, ca fiind aplicată secundar Botezătorului (21, 32). Porunca concluzivă din *Mc.* 13, 37 lipseşte în *Lc.* 12, 35-38; Matei a pus aceeaşi poruncă (γρηγορεῖτε) înaintea parabolei furului (24, 42), astfel că el (dar nu şi Luca) a cuprins parabolele între două avertismente asemănătoare. În *Evanghelia lui Toma*, contrar lui *Mt.* şi *Lc.*, porunca din concluzia la parabola furului este lărgită prin avertismentul „cu coapsele încinse“ (21b.) Spusa parabolică despre „semnul lui Iona“ este interpretată de către *Lc.* 11, 30 ca legitimarea de către Dumnezeu a trimisului Său prin izbăvirea din moarte; în *Mt.* 12, 40, această interpretare este lărgită şi accentul său este mutat: subiectul asemănării este acum perioada de trei zile şi trei nopţi (*Iona* 2, 1)[80]. În special, demn de notat este modul în care asemănarea cu cele două feluri de pomi dobândeşte o nouă interpretare secundară: ea este contopită cu asemănarea cu cele două feluri de comoară, astfel încât să facă din cea de-a doua o interpretare a celei dintâi (*Mt.* 12, 33-35)[81]. Dubla asemănare a cetăţii de pe vârf de munte şi a făcliei (*Mt.* 5, 14b-15; *Ev. lui Toma* 32) este interpretată de Toma, prin inserţia loghionului despre predica de pe acoperişuri (33a), ca referindu-se la propovădu-

re; în *Mt.* ea are două interpretări: una la început (v. 14a) şi una la sfârşit (v. 16); ultima era, poate, la origine, o asemănare independentă. Un exemplu despre modul în care o interpretare existentă îşi poate modifica înţelesul fără nici o schimbare în formularea ei poate fi găsit în *Mt.* 18, 35: οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀφῆτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν. Cuvintele ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ sunt o traducere literară a aramaicului *gebhar le'ahuhi*, prin care *Targumul*, în concordanţă cu ebraicul *'iš le ahiw*, exprimă lipsa pronumelui de reciprocitate; deci expresia are un sens cu totul general (fiecare celuilalt, unul altuia), aşa cum se confirmă în *Mt.* 6, 15 (τοῖς ἀνθρώποις). Matei, pe de altă parte, a limitat cuvântul ἀδελφός, din 18, 33, la fratele creştin, dând astfel o aplicare creştină parabolei; căci el face din 18, 35 concluzia marelui cod comunitar din capitolul 18[82]. Strigătul de avertisment, „Cel ce are urechi (de auzit) să audă!“, formează o clasă specială de finaluri de parabole. În toate cele trei Evanghelii sinoptice, el apare numai după parabola semănătorului (*Mc.* 4, 9; *Mt.* 13, 9; *Lc.* 8, 8), după asemănarea cu făclia numai în *Mc.* 4, 23, iar după asemănarea cu sarea numai în *Lc.* 14, 35; în sfârşit, el apare în *Mt.* după zicerea despre Ilie (11, 15) şi drept concluzie a interpretării date de el parabolei neghinelor (13, 43). Pe de altă parte, *Evanghelia lui Toma* dă strigătul de avertisment drept concluzie la nu mai puţin de cinci parabole[83], fără îndoială ca un apel către gnostici ca să dea toată atenţia sensului secret al parabolelor. Această cercetare arată că strigătul de avertisment este secundar[84].

4. Cea mai importantă observaţie care rezultă din studiul acestor interpretări secundare şi lărgite este că a existat o puternică tendinţă de a se adăuga parabolelor concluzii sub formă de *loghia* generalizatoare[85]. Acolo unde se găsesc asemenea generalizări, ele sunt în mod predominant secundare în contextul lor actual[86]; trebuie să subliniem faptul că secundar

este locul lor actual în context și că nu punem nicidecum în chestiune autenticitatea acestor *loghia* în sine, ci doar insistăm asupra faptului că la origine ele nu au fost rostite drept concluzii ale vreunei parabole[87]. Acest lucru este susținut de faptul că ele lipsesc cu totul din *Evanghelia lui Toma*. Utilizându-le în acest mod, se intenționa să se dea parabolelor cea mai largă aplicare cu putință. Un exemplu tipic despre această tendință se poate vedea în faptul că parabola lucrătorilor din vie prezintă două lărgiri succesive printr-un *loghion* generalizator (*Mt.* 20, 16a, 16b) și, de asemenea, că parabola secundară a ușii celei închise (*Lc.* 13, 22-30) a fost prevăzută în versetul 30 cu o concluzie generalizatoare. Ca rezultat al discuției noastre, următoarele parabole și comparații par să fi dobândit o concluzie generalizatoare secundară[88]:

Făclia (*Mc.* 4, 32): οὐ γάρ ἐστίν τι κρυπτόν, ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ· οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον, ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν.

Măsura (*Mc.* 4, 25)[89]: ὃς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει, ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

Ușierul (*Mc.* 13, 37): ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, γρηγορεῖτε.

Lucrătorii din vie (*Mt.* 20, 16 a, 16 b): οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχαιτοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι· ; πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

Lucrătorii cei răi ai viei (*Mt.* 21, 44[90], *Lc.* 20, 18): καὶ (Λκ. πᾶς) ὁ πεσὼν ἐπὶ τὸν λίθον τοῦτον (Λκ. ἐπ' ἐκεῖνον τὸν λίθον), συνθλασθήσεται·ἐφ' ὃν δὲ ἂν πέσῃ, λικμήσει αὐτόν.

Sărbătoarea nunții (*Mt.* 22,14): πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

Cele 10 fecioare (*Mt.* 25, 13): γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν.

Talanții (și minele) (*Mt.* 25, 29 par. *Lc.* 19, 26): τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται.τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

Vinul cel nou (*Lc.* 5, 39): καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν.

Prietenul care cere ajutor (*Lc.* 11, 10): πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβνει...

Bogatul nebun (*Lc.* 12, 21): οὕτως ὁ θησαυρίζων αὑτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν.

Slujitorul pus în dregătorie (*Lc.* 12, 48b): παντὶ δὲ ᾧ ἐδόθη πολύ, πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ, καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν.

Ușa închisă (*Lc.* 13, 30): καὶ ἰδοὺ εἰσὶν ἔσχατοι, οἳ ἔσονται πρῶτοι, καὶ εἰσὶν πρῶτοι, οἳ ἔσονται ἔσχατοι.

Iconomul necinstit (*Lc.* 16, 10): ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν.

(16, 13): οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν...

Fariseul și vameșul (*Lc.* 18, 14b): ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.[91]

O cercetare a acestor concluzii generalizatoare demonstrează că ele se ocupă numai sporadic cu povățuirea pentru viața cea de toate zilele, dar că majoritatea constau din făgăduințe eshatologice, amenințări și avertismente. Recunoașterea faptului că aceste concluzii generalizatoare ocupă un loc secundar în contextul lor este de cea mai mare importanță pentru înțelegerea parabolelor în cauză, deoarece accentul lor, ca rezultat al noii concluzii, a fost strămutat aproape în fiecare caz, adeseori în mod fundamental. Dar chiar când generalizarea concordă cu sensul parabolei (*Lc.* 18, 14b), sau cel puțin nu este incompatibilă cu el (așa, de exemplu, *Lc.* 12, 21), recunoașterea naturii sale secundare este semnificativă, deoarece, prin adăugarea unor astfel de generalizări, parabolele în cauză au dobândit un sens moralizator care eclipsează situația originară și slăbește sensul conflictului, ascuțișul tă-

ios al avertismentului eshatologic și asprimea amenințării. Parabola lucrătorilor din vie, care urmărea, într-o situație reală, să apere vestea cea bună în fața criticilor ei, să afirme bunătatea lui Dumnezeu, a fost transformată, printr-o concluzie generalizatoare (cei de pe urmă vor fi cei dintâi, iar cei dintâi vor fi cei de pe urmă), într-o învățătură generală asupra gradelor de importanță în Împărăția Cerurilor, sau asupra naturii necondiționate a harului dumnezeiesc[92]. Parabola iconomului necinstit, care este o chemare către cei ce ezită să se decidă la o nouă pornire în vederea amenințătoarei crize prin inserția frazei: „cel ce este e nedrept în foarte puțin și în mult este nedrept“, s-a transformat într-o lecție de morală generală. Recunoașterea caracterului secundar al acestor concluzii generalizatoare este, de asemenea, importantă pentru înțelegerea totală a parabolelor. Căci ceea ce auzim prin inserția concluziilor generalizatoare este tocmai glasul propovăduitorului sau al învățătorului creștin, care se dedică interpretării mesajului Domnului[93]. Vedem în ele cât de devreme s-a trezit tendința de a face parabolele lui Iisus utile în acest fel pentru comunitatea creștină, dându-le astfel un sens general pentru învățătură sau pareneză. Aceasta este tendința care, în cele din urmă, a reușit să-L transforme pe Iisus într-un Învățător de Înțelepciune, și care, așa cum am văzut în cap. 1, și-a celebrat cel mai mare triumf al ei la sfârșitul veacului trecut, prin interpretarea parabolelor de către Jülicher. Aceasta metodă de a facilita aplicarea parabolelor la îndemnul bisericesc a fost în mod special favorizată de Luca (sau cel puțin de sursele sale), în timp ce Matei a căutat să atingă același țel prin metoda interpretării alegorice. Deci nu putem spera să regăsim sensul originar al parabolelor lui Iisus decât printr-o interpretare care ține seama în mod riguros de această tendință și nu o pierde din vedere.

Să rezumăm deci rezultatele cercetării noastre. Parabolele au un dublu context istoric. Mai întâi, contextul istoric originar, nu numai al parabolelor, ci al tuturor cuvintelor lui Iisus, este situația lor concretă în activitatea lui Iisus. Apoi, în al doilea rând, ele au continuat să trăiască în Biserica primară. Noi nu cunoaștem parabolele decât în forma în care ele au primit-o de la Biserica primară; suntem, deci, confruntați cu sarcina de a recupera forma lor originară, în măsura în care ne este cu putință. Respectarea următoarelor legi de transformare ne vor fi de ajutor în această sarcină:

1. Traducerea parabolelor în greacă a implicat o inevitabilă schimbare a înțelesului lor.
2. Pentru același motiv, materialul reprezentațional este ocazional „tradus“.
3. Plăcerea de a înfrumuseța parabolele se înregistrează la o dată timpurie.
4. Uneori, pasaje din Scriptură și teme din povestirile populare au influențat alcătuirea materialului.
5. Parabole care erau la origine adresate oponenților sau mulțimilor au fost aplicate în multe cazuri de către Biserica primară comunității creștine.
6. Aceasta a dus la o creștere a accentului asupra aspectului parenetic, în special de la accentul eshatologic la cel parenetic.
7. Biserica primară a pus parabolele în legătură cu propria sa situație reală, ale cărei principale aspecte erau motivul misionar și amânarea Parusiei; ea le-a interpretat și le-a lărgit, având în vedere acești factori.
8. Biserica primară a interpretat tot mai mult parabolele în mod alegoric, având în vedere utilizarea lor parenetică.
9. Biserica primară a făcut colecții de parabole și au avut loc contopiri de parabole.
10. Biserica primară a dotat parabolele cu câte un cadru și, adesea, aceasta a produs o schimbare de înțeles; în special prin adăugarea unor concluzii generalizatoare, multe parabole au dobândit un înțeles universal.

Analiza parabolelor cu ajutorul acestor zece legi de transformare s-a limitat în primele cinci ediții ale acestei cărți la materialul sinoptic. Între timp a fost descoperită *Evanghelia lui Toma*. Faptul că ea a confirmat într-un grad surprinzător rezultatele analizei noastre dovedește că aceasta a urmat căile cele drepte.

Aceste zece legi de transformare sunt zece ajutoare întru recuperarea înțelesului originar al parabolelor lui Iisus. Ele ne vor ajuta ca, într-o oarecare măsură, să ridicăm ici și colo vălul uneori subțire, alteori aproape de nepătruns, care a căzut peste parabolele lui Iisus. Misiunea noastră este o întoarcere la adevărata voce vie a lui Iisus. Ce mare victorie ar fi dacă am reuși să descoperim ici și colo, dincolo de văl, trăsăturile Fiului Omului! Numai întâlnirea cu El poate să ne dea putere în propovăduirea noastră.

Note

1. Dodd, p. 111.
2. Iconomul necinstit (*Lc.* 16, 1 ss., *cf.* p. 182), neghinele în grâu (*Mt.* 13, 24 ss.), furul (*Mt.* 24, 43 s.), de asemenea, poate, bogatul nebun (*Lc.* 12, 16 ss.) și samarineanul milostiv (*Lc.* 10, 30 ss.); *cf.* M. Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*, ed. a IV-a, Münster, 1948, p. 64.
3. Dodd, p. 111.
4. Numerotarea pentru *loghia* o urmează pe cea dată în *The Gospel according to Thomas*, textul copt editat și tradus de A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till și †Yassah 'Abd al Masih, Leiden, 1959.
5. Literatura referitoare la parabolele din *Evanghelia lui Toma*: L. Cerfaux – G. Garitte, „Les paraboles du Royaume dans l'Évangile de Thomas", în *Le Muséon*, 70, 1957, pp. 307-327; A. J. B. Higgins, „Non-Gnostic Sayings in the Gospel of Thomas" în *Novum Testamentum*, 4, 1960, pp. 292-306; C.H. Hunzinger, „Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium", în *Judentum, Urchristentum, Kirche* (*BZNW*, 26) Berlin, 1960, pp. 209-220; H. Montefiore, „A Comparison of the Parables of the Gospel according to Thomas and of the Synoptic Gospels, în *NTS*, 7, 1960-61, pp. 220-248.
6. *Evanghelia lui Toma* conține, de asemenea, încă patru parabole ce nu se găsesc în N. T.: Loghionul 8 – Peștele cel mare; Loghionul 2a – Copiii cei mici în țarină; Loghionul 97 – Femeia cea fără de grijă; Loghionul 98 – Ucigașul.
7. Acest lucru a fost stabilit mai ales prin lucrările lui G. Dalman. H. Birkeland, în *The Language of Jesus*, Oslo, 1954, a pretins de curând că Iisus vorbea în ebraică, deoarece aceasta era limba claselor inferioare, numai clasele educate vorbind aramaica. Un atare punct de vedere este exact opusul adevărului.
8. Pentru studiile care au pus bazele suntem îndatorați lui Dalman, Wellhausen, Burney, Joüon, Torrey, Odeberg și, mai recent, Black.
9. *Lc.* 6, 47 s.; 11, 33: case cu pivnițe (puțin comune în Palestina); 8, 16; 11, 33: o casă cu o tindă din care lumina bate asupra celor care intră.

10. *Lc.* 12, 58: πράκτωρ, „judecător" (altfel în *Mt.* 5, 25, ὑπηρέτης, „ funcționar al sinagogii").

11. *Lc.* 6, 48: râul care se revarsă peste maluri (astfel în *Mt.* 7, 25: „rupere de nori").

12. *Lc.* 13, 19: în *Lc.*, grăuntele de muștar este semănat εἰς κῆπον; acesta concordă cu Theophrastus, *Historia plantarum*, VII, 1, 1 s., unde muștarul este inclus între plantele de grădină (κηπευόμενα). Pe de altă parte, în Palestina era interzisă semănarea muștarului în straturi în grădină (*Kil.* 3, 2; *Tos. Kil.* 2, 8, *cf.* Bill., I. p. 669). *Lc.* 14, 35: nu există nici o dovadă că în Palestina sarea ar fi fost utilizată ca îngrășământ natural.

13. *Jud.* 7, 19; *Iov* 49, 10, 12.

14. Vezi pp. 220, 252 s.

15. Vezi p. 250, n. 6.

16. Chiar și numerele neînsemnate pot fi crescute. *Evanghelia lui Toma* ne prezintă în parabola „cinei celei mari" patru oaspeți care refuză invitația (64), iar în parabola semănătorului, pământul cel bun aduce roadă de 60 de ori și de 120 ori mai mult.

17. În parabola slugii nemilostive (*Mt.* 18, 23-35) titlul de „rege" apare numai în introducere (v. 23), în timp ce în restul parabolei e vorba doar de un „stăpân" și de slugile sale. De aceea, trebuie să deducem că termenul „rege" este secundar, fiind introdus în urma identificării „stăpânului" cu Tatăl ceresc în v. 35. Totuși această concluzie este nesigură deoarece conținutul istorisirii nu se potrivește decât unui rege.

18. Vezi p. 215.

19. M. Meinertz (vezi n. 2, p. 119), p. 38.

20. I. K. Madsen a făcut o referire specială la aceste aspecte caracteristice în cartea sa *Die Parabeln der Evangelien und die heutige Psychologie*, Copenhaga, 1936; el este urmat de M. Brouwer, *De Gelijkenissen*, Leiden, 1946, pp. 71-79.

21. Vezi pp. 217 ss.

22. Vezi n. 84, p. 312.

23. *Cf.*, de asemenea, M. Meinertz, *op. cit.*, p. 46, n. 6: „cu referire la aceasta, trebuie să arătăm că povestirile orientale sunt caracterizate printr-un înalt simț al probabilității, cu totul aparte de intervenția minunilor – o trăsătură care, totuși, nu supără audiența".

24. Vezi p. 250.

25. Vezi p. 250, n. 6.

26. J. J. Vincent, „The Parables of Jesus as Self-Revelation", în *Studia Evangelica* (Texte und Untersuchungen 73), Berlin, 1959, p. 80.

27. *Lc.* 13, 27, 29, sunt la origine *loghia* independente, iar nu părți ale unei parabole. Referința din *Mt.* 25, 31 este editorială; același lucru se poate susține și pentru *Mt.* 25, 46.

28. Vezi pp. 77, 80.

29. Pentru prima dată semnalată de L. Cerfaux, „Les Paraboles du Royaume dans l'Evangile de Thomas", în *Le Muséon*, 70, 1957, p. 314.

30. Vezi p. 75, n. 75.

31. K. H. Rengstorf, „Die Stadt der Mörder (*Mt.* 22, 7)" în *Judentum, Urchristentum, Kirche (BZNW*, 26), Berlin, 1960, pp. 106-129, a adunat o colecție cuprinzătoare din acest material.

32. Înainte de introducerea *Septuagintei* în Roma, în sec. VI sau VII, pericopa noastră era atașată acestei duminici; ea aparținea deci la origine ciclului Duminicilor Epifaniei; *cf.* J. Dupont, „La parabole des ouvriers de la vigne (*Mt.* 20, 1-16)", în *Nouvelle Revue Théologique*, 79, 1957, pp. 786 s.

33. Căci postul comunității începe în Miercurea Cenușii (Miercurea Mare).

34. *Adv. haer.*, IV, 36, 7 (ed. A. Stieren, 1853, I, pp. 690 s.); Origen, *Comment. la Mt.*, tomul 15, 32 (Klostermann, pp. 446 s.).

35. Origen, *op. cit.*, XV, 36 (Klostermann, pp. 456 s.).

36. Πολλοί are aici un sens inclusiv, însemnând „toți"; *cf.* *4 Ezdra* 8, 3: *„multi quidem, creati sunt, pauci autem salvabuntur"* (J. Jeremias, *ZNW*, 42, 1949, p. 193, n. 64 și art. πολλοί în *ThWBNT*, VI, pp. 539-542).

37. De exemplu, G. de Raucourt, „Les ouvriers de la onzième heure", în *Rech. de sc. rel.*, 15, 1925, pp. 492 ss.

38. Οὕτως lipsește din *Mc.* 10, 31; *Mt.* 19, 30; *Lc.* 13, 30. El va fi fost adăugat de Matei, deoarece οὕτως ἔσονται este una dintre locuțiunile caracteristicile acestuia (vezi p. 88, n. 74).

39. Jülicher, II, p. 462.

40. *Ibid.*

41. Passow, *Handbuch der griechischen Sprache*, ed. a V-a, I, Leipzig, 1841, p. 409a; Liddell și Scott, *A Greek-English Lexicon*, I, new ed. Oxford, 1925, p. 254a. În N. T. acest înțeles poate, de asemenea, să fie găsit în *In.* 8, 9 și, poate, și în *Lc.* 23, 5. *Cf.* Iosif Flaviu, *Ant.*, 7, 255: ἀπὸ σοῦ καὶ τῶν σῶν ἀρξάμενοι τέκνων, „incluzându-vă pe voi și pe copiii voștri"; 6, 133: ἀρξάμενος ἀπὸ γυναικῶν καὶ νηπίων, „incluzând femei și copii mici". Cu μέχρι: Platon, *Legile*, 771c., toate numerele μέχρι τῶν δώδεκα ἀπὸ μιᾶς ἀρξάμενος, „de la 1 la 12". (În germană, de asemenea, „începând cu" poate însemna „incluzând", fără nici o subliniere a succesiunii.)

42. Lat. *corona*; sir., arab. (ed. Ewald), armeană, „cunună", „coroană"; etip. „inel". Derivat de Violet de la ebr. *hugh*, „cerc", și explicat plauzibil de Gunkel ca un dans în cerc.

43. Cf. *Syr. Bar.* 30, 2 (despre învierea tuturor celor drepți): „Și cei dintâi se vor bucura și cei din urmă nu se vor întrista".

44. W. Pesch, „Der Lohngedanke in der Lehre Jesu", *Münchener Theologische Studien* I, 7, München, 1955, pp. 11 s.

45. *Mc.* 9, 35 este o paralelă exactă la *Mc.* 10, 31, dacă forma verbală este luată ca un viitor (iar nu ca un pasiv).

46. R Bultmann, *Die Geschichte der synoptichen Tradition*, ed. a 3-a, Göttingen, 1958, p. 191.

47. Ceva ca și „cât de ușor se schimbă norocul peste noapte", *cf.* J. Schniewind în *Das Neue Testament Deutsch*, I, la *Mc.* 10, 31. Că loghionul este timpuriu rezultă din: a) dubla repetiție a articolului hotărât, deși sensul este general, și b) din paralelismul autentic obținut prin inversare.

48. R. Bultmann, *ibid.*

49. Vezi pp 113 ss.

50. A. T. Cadoux, *The Parables of Jesus*, New York, 1931, p. 101.

51. Vezi p. 174 ss.

52. M. Meinertz, *Theol. Revue*, 46, 1950, col. 92.

53. Dodd, p. 122.

54. Dodd, p. 123.

55. Ἐν τῷ οὐρανῷ este o perifrază pentru numele divin. Atribuirea antropomorfică a emoțiilor lui Dumnezeu se resimțea ca inadmisibilă.

56. De obicei se trece cu vederea faptul că afirmația se referă la viitor: χαρὰ ἐν οὐρανῷ ἔσται.

57. Ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν, echivalentul expresiei targumice *ra"va min q'dham* (de exemplu, *Targ.* la *Is.* 53, 6, 10); cf. *Mt.* 11, 26 par.; *I Cor.* 16, 12.

58. O dublă ocolire a numelui divin: (1) ἔμπροσθεν, „îngerii care stau în fața Domnului"; (2) „Tatăl nostru Cel din ceruri". Atribuirea antropomorfică a unui act de voință lui Dumnezeu a fost evitată.

59. Este o caracteristică a vorbirii semite aceea că termenul „numai", obligatoriu de exprimat în engleză, este adesea omis (un exemplu al acestei frecvente omisiuni este imnul *Dayyenu* din *Haggadah*-ul de Paști): *Mt.* 5, 18 s., 28, 43, 46; 10, 6; 11, 13; 17, 1; 18, 6, 20, 28; 20,12; 24, 8; *Mc.* 1, 8; 9, 2, 41, 42; 10, 5; 13, 8; 14, 51; *Lc.* 6, 32, 33, 34; 7, 7; 9, 28; 12, 41; 13, 23; 15, 16; 16, 16, 17, 21, 24; 17, 10, 22; *In.* 10, 33; 12, 35 ș.a. Deci adăugarea lui μόνῳ, în *Mt.* 4, 10 și în *Lc.* 4, 8, la citatul din *Deut.* 6, 13 (*Septuaginta*) este, de fapt, corectă. Observația este importantă pentru *Rom.* 3, 28 (unde trebuie să înțelegem *sola fide*) și *Gal.* 5, 6b.

60. Neuzualul neutru (ἕν) urmează a fi explicat prin faptul că îl reprezintă pe aramaicul *hadh*, care ar fi trebuit să fie redat prin εἷς; folosirea neutrului este datorată lui πρόβατον (18, 12) și αὐτό (18, 13).

61. Τούτων este un demonstrativ superfluu care în engleză rămâne netradus; cf. *Mt.* 25, 40. Asupra acestui semitism, *cf.* J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955, p. 126, n. 23.

62. Limbile semite nu au superlative; μικροί= ἐλάχιστοι (*Mt.* 25, 40, 45).

63. K. Stendahl, *The School of St. Mathew and its use of the Old Testament* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 20), Uppsala, 1954, p. 27.

64. Cf. *ThWBNT*, III, p. 751,729-731.

65. Trebuie, de asemenea, să se ia aminte că parabola ioanică a păstorului este adresată adversarilor (*In.* 10, 6; *cf.* și 9, 40; 10, 19 ss.), un fapt care în general este trecut cu vederea.

66. P. Joüon, *L'Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1930, pp. 114 ss.

67. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, London, 1950, p. 288 (citată de acum: T. W. Manson *Sayings*). *Raʿva* poate însemna: (1) „voie", (2) „bună plăcere" (ebr. *raçon*). Tradiția mateiană a alterat oarecum înțelesul prin redarea θέλημα; redarea corectă ar trebui să fie εὐδοκία.

68. La nici unul dintre cei doi evangheliști conexiunea nu este originală: *Mt.* 15, 12-14 este o inserțiune de către *Mt.* în discuția în contradictoriu din *Mc.* 7, 1-23, iar *Lc.* 6, 39 s. este o inserțiune lucanică în Predica de pe munte, cum rezultă din comparația între *Lc.* 6, 37-42 și *Mt.* 7, 1-5 și din particularitățile stilistice lucanice din *Lc.* 6, 39a (εἶπεν δὲ καὶ παραβολήν). În *Evanghelia lui Toma* (34) loghionul stă singur, fără indicarea audienței.

69. Se pare că Marcu a plasat loghia din 4, 21-25 în capitolul său de parabole, deoarece el le privea pe acestea ca două parabole (cea a făcliei, vv. 21-23, și cea a măsurii, vv. 24 s.).

70. T.W. Manson în: *Göttg. Gel. Anzeigen*, 207, 1955, pp. 143 s. O comparație dintre Predica de la șes și Predica de pe munte ne arată același proces în acțiune. Predica de la șes este privită ca fiind adresată mulțimii descrise în *Lc.* 6, 17-19, așa cum se poate vedea din 6, 24 ss. și 7, 1 [6, 20a este doar o introducere la Fericiri 6, 20b-23]. Matei, pe de altă parte, îi consideră pe ucenici ca fiind auditoriul căruia îi este adresată Predica de pe munte; căci *Mt.* 5, 1a (ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος) afirmă, cum arată 8, 18 (ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν), că Iisus Însuși s-a retras din mulțime, pe când 7, 28, în contradicție cu aceasta, prezintă mulțimea drept auditoriu, faptul datorându-se influenței din *Mc.* 1, 22 (*cf.* H. W. Bartsch, „Feldrede und Bergpredigt", *ThZ*, 16, 1960, pp. 6-8). Deci aici avem încă un exemplu despre procesul prin care un discurs care se adresa în primul rând mulțimii (*Lc.*), este transferat spre ucenici (*Mt.*).

71. H. Montefiore, „A Comparison of the Parables of the Gospel according to Thomas and of the Synoptic Gospels", în *NTS*, 7, 1960-61, pp. 229 s.

72. *Cf.* Dodd, pp. 136-139.

73. Ele sunt determinate mai ales de faptul că Matei se gândește la procedura legală iudaică (ὑπηρέτης), iar Luca la cea romană (ἄρχων, πράκτωρ). Vezi p. 31, n. 10.

74. Asupra acestei interpretări a lui *Mc.*, 5, 23 s., cf. *ZNW*, 36, 1937, pp. 150-154. Zicerea nu are nici o intenție de a deprecia valoarea cultului (împăcarea este mai importantă decât jertfa), ci, dimpotrivă, scopul ei este să accentueze gravitatea lui (împăcarea este o condiție esențială pentru ca jertfa să fie primită).

75. Puternicul ton imperativ al parabolei întărește în mod efectiv schimbarea de accent (*cf.* R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, ed. a III-a, Göttingen, 1958, p. 197).

76 Dodd, pp. 67 ss.; J. Jeremias, „Eine neue Schau der Zukunftsaussagen Jesu", în *Theol. Blätter*, 20, 1941, col. 216-222.

77. Dodd, p. 134 s., Dodd descrie această translație a accentului ca motiv „omiletic" sau „parenetic".

78. Această sugestie a fost propusă de A. Vögtle, Freiburg.

79. Vezi pp. 215 ss.

80. Ὑμῖν λέγω, *Lc.* 6, 27; 11, 9; 12, 22; v. 1, 16, 9.

81. Vezi p. 52, n. 85.

82. Adică judecătorul, nu văduva (vezi p. 195).

83. Φρόνιμος este același ca și în *Mt.* 7, 24; 24, 45 = *Lc.* 12, 42; *Mc.* 25, 2, 4, 8, 9, adică cel care „a sesizat situația eshatologică" (H. Preisker, în *ThLZ*, 74, 1949, col. 89).

84. Cuvintele εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν sunt emfatice prin însăși poziția lor. Reflexivul arată că ele se leagă de subiect (οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου). Expresia „fiii luminii" a fost acum confirmată din plin de textele de la Qumran, iar caracterul ei palestinian a fost stabilit.

85. „Prietenii" ar putea să fie îngerii, adică Dumnezeu (o presupunere care este susținută de v. 9b, unde persoana a 3-a pl. face o aluzie la îngeri ca o circumlocuțiune pentru Dumnezeu; totuși, probabil că ea înseamnă „fapte bune" interpretate de texte, ca *Pirke Abh.* 4, 11: „Cel ce împlinește o poruncă, își dobândește un mijlocitor"; *Tos. Pea.* 4, 21: „Unde (se zice) că milostenia și faptele de iubire sunt un puternic miluitor!". Totuși, în ambele cazuri Dumnezeu (și nu „prietenii") este subiectul firesc al lui δέξωνται din v. 9b;

„Câştigaţi-vă un mijlocitor, astfel ca Dumnezeu să vă primească"; astfel de schimbări ale subiectului sunt tipic semite.

86. Probabil trebuie înţeles eshatologic, cf. *Sofonie* 1, 18: „Nici aurul, nici argintul nu vor putea să-i izbăvească în ziua mâniei Domnului".

87. Vezi mai sus, n. 85.

88. Sălăşluirea în corturi (ca odinioară în pustiu) este o trăsătură a sfârşitului eshatologic: *Mc.* 9, 5; *Fapt.* 15, 16; *Apoc.* 7, 15; 21, 3. *Cf.* E. Lohmeyer, în *ZNW*, 21, 1922, pp. 191 ss.; H. Bornhäuser, *Sukka*, Berlin, 1935, pp. 126-128; H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, Copenhaga, 1947, pp. 181 ss.

89. V. 4: δέξωνταί με εἰς este o paralelă la expresia din v. 9: δέξωνται ὑμᾶς εἰς.

90. Expresia μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας, *mamon diš'gar* (Bill., II, p. 220): „bani câştigaţi prin mijloace nedrepte, bani murdari" ar sugera că parabola a fost adresată unui asemenea auditoriu. *Cf.* J. Lightfoot, *Opera omnia*, II, Roterodami, 1686, p. 544; A. Merx, *Die Evangelien des Markus und Lukas*, Berlin, 1905, p. 328; G. Schrenk în *ThWBNT*, I, p. 157. Aceeaşi concluzie se poate trage şi privitor la *Lc.* 16, 11.

91. *Anglican Theological Review*, 30, 1948, p. 120. Totuşi nu se susţine că aceste *loghia* inserate sunt compoziţii secundare.

92. B. T. D. Smith, p. 110; *cf.* Dodd, p. 30; H. Preisker, în *Th LZ*, 74, 1949, col. 89.

93. Cf. *Lc.* 16, 14, unde fariseii sunt menţionaţi în mod expres ca parte din auditoriul parabolelor. Este totuşi posibil ca ἤκουον să fie redat prin „a ajuns la urechile lor".

94. În *Lc.* 16, 1, ἔλεγεν δὲ καὶ πρός este o folosire lucanică; în v. 9, ὑμῖν λέγω (cu ὑμῖν înainte) este caracteristic sursei lucanice.

95. Un caz similar este *Lc.* 12, 21 (vezi p. 110).

96. A. Vögtle, „Das Gleichnis vom ungetreuen Verwalter", în *Oberrheinisches Pastoralblatt*, 53, 1952 tipărit separat, pp. 14 s.

97. Pentru cele ce urmează, *cf.* Dodd, pp. 154-174.

98. V. 42, care este absent din *Lc.*, aparţine la origine parabolei uşierului (cf. *Mc.* 13, 35).

99. Ὥρα = *ša'ᵉtha*, cu sensul de „un punct al timpului", „o clipeală de ochi" (cf. *Mt.* 26, 45; *Mc.* 14, 41; *1 Cor.* 4, 11; *Gal.* 2, 5).

1. Cu privire la οὐκ ἄν εασεν διορυχθῆναι τῆν οἰκίαν αὐτοῦ, *Mt.* 24, 43, şi la οὐκ ἄν ἀφῆκεν διορυχθῆν τὸν οἶκον αὐτοῦ, *Lc.* 12, 39, trebuie notate următoarele puncte: 1. οὐκ ἐᾶν este o variantă de traducere a lui οὐκ ἀφιέναι şi înseamnă „a parveni"; 2. διορύσσειν, „a săpa prin" nu trebuie să ne facă să credem că furul, evitând uşa din motive superstiţioase (T. W. Manson, *Sayings*, p. 117) a spart zidul casei. Este mai degrabă un exemplu de traducere literală servilă a aramaicului *hᵉthar*, care înseamnă: (a) „a străpunge" şi (b) „a pătrunde în" (Bill., I, p. 967). La fel în *Mt.* 6, 19, διορύσσειν trebuie să fie redat prin „a pătrunde cu forţa".

2. *Mt.* 24, 44, cu adăugarea lui διὰ τοῦτο (o particularitate stilistică a lui Matei).

3. Dodd, pp. 168 s.

4. „Aplicarea este, după părerea mea, necorespunzătoare (parabolei înseşi)"; tot astfel E. Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstadt, 1954, p. 223.

5. Pentru text, vezi mai jos, p. 90.

6. Vezi p. 99.

7. Dodd, p. 169. Trebuie să se facă de asemenea comparaţia cu a doua parabolă a inundaţiei (*Mt.* 7, 24-27; *Lc.* 6, 47-49).

8. Dodd, pp. 169 s.

9. Vezi p. 45, n. 59.

10. Aceasta confirmă conjectura că Iisus se gândea la o împrejurare reală.

11. *Amos* 5, 18; *Is.*, 2, 12 ş.a.

12. Vezi pp. 113 ss.

13. Am citit dovezile în *ThWBNT*, IV, pp. 1094 s., a.d. νύμφη/νυμφίος. *Cf.* şi J. Gnilka, „Bräutigam-spätjüdisches Messiasprädikat", în *Trierer Theol. Z.*, 69, 1960, pp. 298-301 (la 1 Q *Is.* 61, 10). De atunci am mai găsit un exemplu în literatura rabinică: „Veşmântul în care Dumnezeu îl va îmbrăca într-o zi pe Mesia va străluci cu mai multă lumină de la un capăt la altul al lumii"; cf. *Is.* 61, 10: „Ca unui mire mi-a pus mie coroană" (*Pesiq.* 149a). Acest exemplu izolat şi foarte târziu nu afectează tabloul general.

14. Nici în *Mc.* 2, 19 nu poate fi găsită alegoria mirelui aplicată lui Mesia (*Mt.* 2, 15 a; *Lc.* 5, 34), căci propoziţia subordonată ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν poate să nu fi fost la origine decât o circumlocuţiune pentru „în timpul nunţii". La întrebarea: „De ce ucenicii nu postesc?", Iisus a replicat cu o altă întrebare: „Oare pot nuntaşii să postească în timpul nunţii?". Tot atât de lipsit de sens ar fi să postească ucenicii care sunt în plină bucurie a veacului celui nou. Alegoria mirelui ca Mesia apare mai întâi în *Mc.* 2, 20 (*Mt.* 9, 15b; *Lc.* 5, 35). Dar versetul acesta care, spre deosebire de *Mc.* 2, 19a, declară că va veni un timp când ucenicii vor posti, este (şi pe alte temeiuri, *cf. ThWBNT*, IV, p. 1096 ss.) un produs al Bisericii primare.

15. Întrebarea dacă parabola este o alegorie sau istorisirea unei nunţi reale este tratată mai pe larg mai jos (vezi pp. 110 ss.).

16. *Cf.* Dodd, p. 172.

17. Dodd, p. 171, n. 1; B. T. D. Smith, p. 107.

18. V. 37b este probabil secundar, deşi prelucanic, după cum o arată cuvântul ἀμήν, rar utilizat de Luca (de 6 ori), şi cuvântul pleonastic semitizant παρελθών.

19. Dodd, p. 163.

20. Γάμοι (*Lc.* 7, 36; 14, 8), *mistutha*, care înseamnă: (1) „banchet"; (2) „nuntă" (G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, ed. a II-a, Leipzig, 1930, pp. 96, 376.)

21. Persoana a doua din vv. 35-36 trebuie, de asemenea, să fie secundară în *Mc.* (*Lc.* 12, 37a, 38 are persoana a treia); aici aplicarea parabolei şi-a forţat calea în parabolă.

22. Dodd, p. 166, n. 1 (în acord cu, şi în opoziţie faţă de M. Dibelius).

23. Aceasta o arată cuvântul ἐκεῖνος din *Lc.* 12, 45. Bine atestatul ἐκεῖνος trebuie să fie citit şi în *Mt.* 24, 48; ὁ κακὸς δοῦλος ἐκεῖνος din *Mt.* 24, 48 înseamnă „acel slujitor, rău fiind" (W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburg, 1956, pp. 71, 76).

24. Vezi p. 103, n. 39.

25. În *Lc.*, această poziţie de autoritate este subliniată prin utilizarea cuvântului οἰκονόμος (12, 42); dar acesta nu este originar, după cum o dovedeşte parabola mateiană (24, 45: δοῦλος şi *Lc.* vv. 43, 45, 46, 47), unde δοῦλος este utilizat în toate cazurile. Mai mult încă, el nu este de acord cu conţinutul parabolelor: însărcinarea servitorului n-ar cuprinde nimic nou sau deosebit, dacă el avea deja funcţia de iconom. Motivul pentru schimbarea lui δοῦλος în οἰκονόμος a fost faptul că Luca, aşa cum arată 12, 41, limitează aplicarea parabolei la apostoli (W. Michaelis, *op. cit.*, pp. 72, 74).

26. Vezi p. 103, n. 39.

27. În *Lc.* 12, 42-46 este o chestiune de încredere legitimă, dar de care se abuzează; pe de altă parte, în vv. 47-48a (o pereche de sentinţe antitetice), ni se arată gradele diferite de severitate cu care vor fi pedepsiţi atât cei care au cunoscut, cât şi cei care nu au cunoscut voia lui Dumnezeu; v. 48b, o pereche sinonimă de sentinţe ne arată că pe cât de mare este darul divin, tot pe atât de mare este şi responsabilitatea.

28. Vezi p. 66, n. 44.

29. Vezi p. 87, n. 52.

30. A. Mingana, C. C. Torrey, T. W. Manson, K. A. Offermann (cu variate sugestii pentru echivalentul aramaic al lui διχοτομήσει, însă nici una dintre ele nu este pe deplin satisfăcătoare).

31. *Lc.* 12, 46: καὶ διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων(*Mt.* 24, 51: ὑποκριτῶν) θήσει (*Mt.* 24, 51: ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων). Cu privire la aceasta trebuie să se noteze că: (1) strania tranziţie de la pedeapsa naturală la cea supranaturală poate fi explicată prin aramaică. Toate versiunile siriene redau διχοτομεῖν, „a diviza" prin *palleḡh*, „dezbină", „împarte", „distribuie". Se poate presupune că textul aramaic original sună *y*ᵉ*phlleḡh leh* pentru construcţia cu *l*ᵉ (*cf.* J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, Leipzig, 1831, II, 265b). Aceasta este ambiguu pentru că *leh* poate fi atât acuzativ, cât şi dativ. Traducătorul l-a înţeles ca acuzativ: „el îl va împărţi (îl va tăia)", în timp ce sensul originar era la dativ: „el îi va da lui (loviturı)", K. A. Offermann, *Aramaic Origin of the New Testament*, n.d., Downers Grove, Illinois, imprimată particular, pp. 22 s., sau: „el îi va da lui partea sa"; (b) Enigmatica menţiune a „făţarnicilor" τῶν ὑποκριτῶν în *Mt.* 24, 51 se datorează probabil lui Matei însuşi, deoarece ὑποκριτής face parte din vocabularul său specific

(în *Mt.* de paisprezece ori, în *Mc.* o dată, în *Lc.* de trei ori); (c) Τὸ μέρος τινὸς τιθέναι μετὰ... este un semitism, însemnând „a trata pe oricine ca". Îl vom reda deci astfel: „el îi va da lovituri și îl va trata ca pe un nemernic".

32. Dodd, p. 159.

33. Dodd, p. 160.

34. Bill., I, p. 741c; *Th WBNT*, III, p. 747, n. 42; p. 749, sub b.

35. B. Klostermann, *Apocrypha*, II, ed. a III-a (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von H. Lietzmann, 8), Bonn-Berlin, 1929, p. 9, Fragm. 15.

36. Iosif Flaviu, *Bell. Jud.*, 2, 80; *Ant.*, 17.299 s.

37. Pentru contopirea parabolelor, vezi mai sus. Deoarece v. 11 este lucanic, contopirea trebuie să fie timpurie, mai ales că Luca nu obișnuiește să efectueze astfel de contopiri.

38. W. Foerster, „Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden", în *Verbum Dei manet in aeternum* (Festschrift für O. Schmitz), Witten, 1953, p. 39.

39. Vezi p. 103, n. 40.

40. Αἴρεις ὃ οὐκ ἔθηκας aparține vocabularului bancar; expresia este o denumire populară pentru o persoană hrăpăreață (*cf.* Brightman, *Journ. of Th. St.*, 29, 1928, p. 158).

41. În *Mt.*, slugilor li se încredințează sume foarte mari și de aceea pot fi luați drept un fel de guvernatori; în *Lc.*, ei sunt numiți astfel după ce dau socoteală. Este evident că suma mai modestă de o sută de dinari menționată de *Lc.* este originală (vezi p. 32).

42. Χαρά *hädhw'tha* înseamnă: (1) „bucurie", (2) „o petrecere" (G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, ed. a II-a, Leipzig, 1930, p. 96; Bill., I, pp. 972 s.); în cele două texte ale noastre este de preferat al doilea sens din cauza simbolicului εἰσέρχεσθαι, având înțelesul „a intra" în Împărăția lui Dumnezeu; *cf.* J. Schneider în *ThWNBT*, II, pp. 674 s. Cei doi slujitori au fost invitați la o masă. A mânca împreună implică o egalitate de stare.

43. *Cf.* B. T. D. Smith, p. 166.

44. Εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον din v. 30a (cf. *Mt.* 8, 12; 22, 13) și ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων din v. 30b (cf. *Mt.* 8, 12; 13, 42, 50; 22, 13; 24, 51), sunt expresii pe care Matei le utilizează drept concluzii; vezi mai ales combinarea similară a celor două expresii în 8, 12 și 22, 13.

45. În *Lc.* 19, 13, s-ar părea că are zece servitori, însă continuarea (*cf.* în special ὁ ἕτερος în 19, 20) arată că numărul inițial era de trei.

46. Vezi p. 66, n. 41.

47. W. Michaelis, *Die Gleichnisses Jesu*, Hamburg, 1956, pp. 107 s.

48. Astfel, T. W. Manson, *Sayings*, p. 315, cu referire la felul răsplății acordată slujitorilor (*cf.* nota următoare).

49. T. W. Manson, *ibid.*, p. 247, se referă la frumoasa zicală din *Pirqe Abh.* 4, 2: „Răsplata datoriei îndeplinite este o datorie (de îndeplinit)". Potrivit lui *Lc.* 19, 17-19 unul a fost făcut guvernator al unui Decapolis, și altul al unui Pentapolis.

50. Dodd, p. 150.

51. Îngroparea (*Mt.* 25, 18), potrivit legii rabinice, era privită ca fiind cea mai bună asigurare contra furtului. Oricine îngropa un amanet sau o depunere imediat la primirea lor, era absolvit de răspundere (b.B.M. 42a). Pe de altă parte, dacă cineva lega banii încredințați într-o țesătură, el devenea responsabil și trebuia să dea socoteală de orice pierdere care ar fi intervenit prin grija insuficientă pentru depunerea încredințată (B.M. 3, 10 s.). Să se observe că atât *Mt.* cât și *Lc.* presupun condiții palestiniene.

52. M. Dibelius, *Jesus*, Berlin, 1939, p. 107.

53. Dodd, pp. 151 s.

54. *Cf. ThWBNT*, III, pp. 746 s.

55. B. T. D. Smith, p. 168.

56. Pentru comparația cuvântului divin cu o depunere de bani încredințată de Dumnezeu, *cf.* de asemenea *1 Tim.* 6, 20; *2 Tim.* 1, 12, 14.

57. Dodd, pp. 152 s.

58. Pasivele δοθήσεται-ἀρθήσεται sunt circumlocuțiuni pentru numele divin.

59. Numai Matei a adăugat, la 25, 29 și la 13, 12, cuvintele καὶ περισσευθήσεται; adăugarea unei accentuări este un fenomen suficient.

60. V. 29 (par. cu *Lc.* 19, 26) rupe legătura dintre vv. 28 și 30, versetul este la origine un loghion izolat (*Mc.* 4, 25; *Mt.* 13, 12; *Lc.* 8, 18; *Ev. lui Toma* 41), care a fost adăugat parabolelor ca o concluzie generalizatoare și, poate , așa cum arată acordul dintre *Mt.* și *Lc.*, putea fi găsit deja în tradiția de la baza celor două *Evanghelii*. Poate că loghionul era la origine un proverb: „Așa-i viața, nedreaptă".

61. Iisus Însuși s-a desemnat pe Sine în public, în mod explicit, ca Mesia, numai o singură dată (*Mc.* 14, 62 par.).

62. Sentința finală (v. 24) poate fi și ea secundară (vezi p. 217).

63. W. Michaelis, în *ThWBNT*, V, p. 69.

64. J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, London, 1958, pp. 55. ss.

65. Îmbrăcămintea ceremonială menționată la p. 130 nu este un exemplu despre un obicei frecvent, ci denotă un semn deosebit de cinstire.

66. b. *Shab.* 153a (par. *Midr. Qoh.* 9, 8; *Midr. Prov.*, 16, 11); vezi mai jos.

67. Πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς (v. 10) subliniază, așa cum arată *Mt.* 5, 45, lipsa oricărei discriminări.

68. T. W. Manson, *Sayings*, p. 93.

69. *Cf.* p. 86.

70. P. 58 (parabola ușierului); p. 62 (parabola slujitorului căruia i s-a încredințat supravegherea); pp. 64 s. (parabola talanților).

71. Vezi p. 44 (parabola oii pierdute).

72. Vezi p. 45.

73. Pentru textul din *Evanghelia lui Toma*, vezi p. 215.

74. Despre acest prim grup, ni se spune: καὶ ἀπέστελειν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τοὺς κεκλημένους εἰς τοὺς γάμους (22, 3). Participiul perfect τοὺς κεκλημένους pare să implice că invitația fusese deja trimisă, deci în vv. 3-4 am avea de-a face cu un total de trei invitații (Jülicher, II, p. 419; E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, ed. a II-a, Tübingen, 1927, p. 175, la *Mt.* 22, 4). În realitate avem aici un semitism. În vorbirea semită, participiul pasiv are adesea sensul unui gerunziu (Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, ed. a 29-a, Leipzig, 1926, §13d, p. 69; K. Albrecht, *Neuhebräische Grammatik*, München, 1913, § 107m., p. 120), adică οἱ κεκλημένοι „cei care urmează a fi invitați". Este altfel în *Mt.* 22, 4, 8; *Lc.* 14, 17, 24.

75. Τὰ σρατεύματα αὐτοῦ este un plural generalizator, „armata sa" (pentru acest semitism, P. Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1930, p. 135; J. Jeremias, „Beobachtungen zu neutestamentlichen Stellen an Hand neugefundenen griechischen Henoch-Textes", în *ZNW*, 38, 1939, pp. 115 s.) și desemnează, ca și în IV *Macc.* 5, 1; *Mech. Ex.* 15, 2; *Lc.* 23, 11, „garda personală"; *cf.* K. H. Rengstorf, „Die Stadt der Mörder (*Mt.* 22, 7)", în *BZNW*, Berlin, 26, 1960, p. 108.

76. Vezi p. 38, n. 31.

77. Aici poate să fie o oarecare dependență literară de *Mt.* 21, 33 ss.; ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ (22, 3) este, din punct de vedere literar, identic cu 21, 34; πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους (22, 4) este din punct de vedere literar identic cu 21, 36; uciderea slujitorilor din 22, 6 își are replica în 21, 35 s.; cu ἀπώλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους *cf.* 21, 41 ἀπολέσει αὐτούς. Răul tratament nemotivat al slujitorilor din *Mt.* 22, 6 (de fapt, ei sunt purtătorii unei invitații) are un motiv în 21, 35 s., unde ei sunt purtătorii unei cereri.

78. Despre *Lc.* 14, 24, vezi mai jos, p. 217.

79. Că Luca ar fi putut să interpreteze pe slujitor (v. 17, 21, 22 s.) ca referindu-se la Iisus (Jülicher, II, p. 416; E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, ed. a II-a, Tübingen, 1929, p. 151) este o presupunere care nu este justificată de utilizarea singularului și care este dezmințită de vv. 22 s. Ar fi putut Luca să și-L imagineze pe Iisus ca desfășurând o misiune la păgâni?

80. Folosirea *Septuagintei* se observă foarte clar în expresia περιέθηκεν φραγμόν (*Mc.* 12, 1); textul ebraic din *Is.* 5, 2 care „el a desțelenit-o", ceea ce este incorect tradus de *Septuaginta* prin φραγμὸν περιέθηκα, „am împrejmuit-o".

81. Literal: „Poate că el nu i-a cunoscut pe dânșii".

82. *Evanghelia lui Toma* este mult mai reținută atunci când spune despre primul slujitor care a fost trimis că „puțin și l-ar fi ucis". În *Lc.* 20, 12, cel de-al treilea slujitor este numai rănit.

83. V. 5b distruge construcția frazei, fiindcă un verb (poate ἐκάκωσαν, Jülicher, II, p. 389) ar trebui să-i urmeze lui πολλοὺς

ἄλλους, în timp ce δέροντες nu concordă cu verbul principal ἀπέκτειναν din v. 5a (fapt evidențiat de Ernst Haenchen – Münster). Totuși se poate ca Marcu să fi găsit versetul 5b în izvorul său, deoarece construcția μέν-δέ, pe care el o folosește rareori, a fost, în mod evident, preluată de el în alte pasaje în care ea apare (14, 21, 38); *cf.* W. G. Kümmel, în *Aux sources de la tradition chrétienne*, Goguel Festschrift, Neuchâtel – Paris, 1950, p. 122, n. 12).

84. După dovezile aduse de studiile lingvistice și stilistice, impecabila simetrie a textului din *Lc.* 20, 10-12 este opera lui Luca, deoarece în aceste versete caracteristicile stilistice lucanice (*cf.* lista la J.C. Hawkins, *Horae Synopticae*, ed. a II-a, Oxford, 1909, pp. 16 ss.) apar frecvent: v. 10 (ἐξαποστέλλειν), v. 11 (προστιθέναι pentru πάλιν, *Mc.* 12, 4, ἕτερος, δὲ καὶ, ἐξαποστέλλειν), v. 12 (προστιθέναι, δὲ καὶ, τοῦτον „pe el"). Nu este o coincidență faptul că găsim un caz absolut asemănător în parabola cinei celei mari (*Lc.* 14, 15-24), unde vv. 18-20, cu scuzele construite simetric, evidențiază semnele stilului lucanic.

85. V. Taylor, *Jesus and his Sacrifice*, London, 1937, p. 107; A. M. Brouwer, *De Gelijkenissen*, Leiden, 1946, p. 68. Notat prima dată de F. C. Burkitt.

86. Papirusul Chester-Beatty (ed. C. Bonner, *The Last Chapters of Enoch in Greek*, London, 1937, pp. 76 s.), a demonstrat că *Enoh etiop.*, 105.2 este o interpolare; în *4 Ezdra* 7, 28 s.; 13, 32, 37, 52; 14, 9, *filius meus* din versiunea latină ne conduce la grecesul παῖς μου, „sluga mea" (*ThWBNT*, V, p. 680, n. 196). Câteva apariții mai rare ale desemnării lui Mesia ca Fiul lui Dumnezeu se găsesc pentru prima dată în literatura rabinică târzie, în acord cu *Ps.* 2, 7 (Bill., III, pp. 19 s.).

87. W.G. Kümmel, *op. cit.*, p. 130.

88. *Sifre Dt.* 32.9, § 312 (Bill., I, p. 874).

89. W. G. Kümmel, *op. cit.*, p. 123.

90. Ἐγενήθη (*Mc.* 12, 10): pasivul este utilizat ca o circumlocuțiune pentru numele divin.

91. Κεφαλὴ γωνίας (Luther: „piatra unghiulară") este cheia de boltă a porții, *cf.* J. Jeremias, „Der Eckstein", în *Angelos*, I, 1925, pp. 65 ss.; *ZNW*, 29, 1930, p. 264 ss.; *ThWBNT*, I, pp. 792 s.; K. H.

Schelkle, „Akrogoniaios", în *RAC*, I, 1950, col. 233 s. Cel mai important exemplu este în *Test. Sol.* 22, 7 ss. (ed. McCown, pp. 66 s.).

92. *Fapt.*, 4, 11; *1 Pet.* 2, 7.

93. B. T. D. Smith, p. 224, inserțiunea citatului din V. T., implicând identificarea alegorică a fiului cu Hristos, este mai timpurie decât Marcu, deoarece absența textelor doveditoare este o caracteristică a acestuia; în puținele cazuri în care el face uz de ele, urmează o tradiție mai timpurie.

94. Este interesant să se remarce că *Evanghelia lui Toma* nu face decât să pună la dispoziție un punct de plecare al procesului de interpretare descris mai sus, în așa măsură încât permite ca sentința despre piatra din capul unghiului să fie atașată ca un loghion independent (66) la parabola deja întregită (65).

95. Pp. 161 ss.

96. A. Alt, „Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa", în *ZDPV*, 68, 1949, pp. 67 s.

97. Astfel, în timpul marii revolte (66 d. Hr.), auzim despre grâne ca aparținând venitului imperial din satele Galileei superioare, depozitate în Gishala (ed-Dshish, Iosif Flavia, *Vita*, § 71); deci aceste sate aparțineau domeniilor imperiale. În aceeași perioadă, prințesa Berenice stocase mari cantități de grâne în Besara, pe frontiera lui Ptolemais (Akko) (§119). La o dată mai timpurie unul dintre papirusurile Zeno dau mărturie despre faptul că Apollonius, care a fost ministrul de finanțe al regatului ptolemaic, între 261 și 246 î. Hr., poseda o proprietate (κτῆμα) în Baitianata din Galileea, de unde i se trimitea vin în Egipt (Pubblicazioni della Società Italiana, *Papiri Greci e Latini*, 6, 1920, nr. 594); același loc este menționat în papirusurile Zeno, ca o stațiune de comisariat care aproviziona pe funcționarii egipteni cu mâncare în călătoriile lor prin ținut (*Catalogue général du Musée du Caire*, 79, nr. 59004, 59011); de asemenea, în epoca talmudică, Beth'ana era privită ca o „cetate pierdută", adică o cetate neiudaică situată pe teritoriul iudaic (*Tos. Kil.* 2, 16; j. *'Orla* 3, 63b); *cf.* A. Alt, în *Palästina-Jahrbuch*, 22, 1926, p. 56; J. Herz, *ibid.*, 24, 1928, p. 109. Caracterul latifundiar al unei vaste regiuni din ținutul deluros galileean se explică prin faptul că ea a fost la origine teritoriu regal (A. Alt, *ibid.*, 33,1937, pp.

87 s.); *Ned.* 5, 5, tratând despre atribuirea de proprietăți prinților, zice: „Oamenii din Galileea nu au nevoie să-și împartă pământurile, deoarece părinții lor au și făcut așa pentru ei" (H. Danby, *Mishnah*, 1933, p. 271).

98. Ἀγαπητός (*Mc.* 12, 6) are aici înțelesul de „singurul" (și, deci, în mod special îndrăgit); *cf.* C. H. Turner, *J.Th.St.*, 27, 1926, pp. 120 s.; Dodd, p. 130, n. 1. Astfel, el este unicul moștenitor.

99. Un astfel de caz apare, de pildă, atunci când o moștenire nu este reclamată în cuprinsul unei anumite perioade de timp. *Cf.* E. Bammel, „Das Gleichnis von den bösen Winzern (*Mc.* 12, 1-9) und das jüdische Erbrecht", în *Révue internationale des Droits de l'Antiquité*, 3-éme série, 6, 1959, pp. 11-17.

1. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, ed. a II-a, Göttingen, 1958, p. 200. O bucată de pământ putea fi considerată ca luată în posesiune în mod legal, dacă o porțiune oricât de mică din ea a fost „însemnată, îngrădită, sau prevăzută cu o intrare" (B.B., 3. 3); aflăm despre un caz concret în care o grădină, care aparținea unui prozelit care a murit fără a lăsa un testament, a fost reclamată cu succes prin „schițarea unei picturi", adică prin marcarea ei cu un semn (b.B.B., 54a.).

2. Bammel, *op. cit.*, p. 13, oferă supoziția alternativă că fiul devenise deja proprietarul viei, având-o ca dar de la tatăl său încă fiind acesta în viață (vezi p. 166 despre *Lc.* 15, 12) , și murise fără copii, astfel că tatăl a devenit moștenitorul său. Dar, în acest caz, nu fiul ar fi moștenitorul, ci tatăl.

3. Dodd, p. 130.

4. Cf. *Mt.* 5, 5; πραεῖς κληρονομήσουσιν τὴν γῆν.

5. Vezi p. 80, n. 93.

6. Interpretarea lui ἄλλοι ca păgâni (numai în *Mt.* 21, 43), este mai timpurie decât *Mt.*, deoarece ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (numai de 4 ori în *Mt.*) nu este una dintre expresiile sale caracteristice; propria sa uzanță este ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (de 32 de ori, expresie care apare în altă parte în Noul Testament numai ca o variantă la *In.* 3, 5).

7. V. 44, foarte bine atestat, nu trebuie omis (vezi p. 112).

8. *Mc.* 1, 45 (un rezumat marcan); 2, 2 (o introducere redacțională la relatarea despre paralitic legată de 1, 45 prin similitudini verbale); 4, 33 (un rezumat); 8, 32 (?); *Ps.*; *Mc.* 16, 20; *Lc.* 1, 2; *Fapt.* 4, 4; 6, 4; 8, 4; 10, 36, 44; 11, 19; 14, 25; 16, 6; 17, 11; 18, 5; *Gal.* 6, 6; *Col.* 4, 3; *1 Tes.* 1, 6; *2 Tim.* 4, 2; *Iac.* 1, 21; *1 Tes.* 2, 8; 3, 1; *1 In.* 2, 7.

9. J. Schniewind în *Das Neue Testament Deutsch*, I, la *Mc.* 4, 14 ss.

10. *Mc.* 1, 45, διαφημίζειν τὸν λόγον (Iisus este subiectul în v. 45a, ca și în v. 45b, deoarece ἤρξατο este un pleonasm aramaizant care ar fi trebuit lăsat neintrodus); *cf. Fapt.* 8, 4; *2 Tim.* 4, 2 ș.a.

11. *1 Tes.* 1, 6; 2, 13; *Fapt.* 17, 11; *2 Cor.* 11, 4; *Iac.* 1, 21.

12. *1 Tes.* 1, 6 ș.a.

13. *1 Tes.* 1, 6; *2 Tim.* 1, 8; 2, 9.

14. *1 Tes.* 2, 8.

15. *Fapt.* 6, 7; 12, 24; 19, 20; *Col.* 1, 6.

16. *Col.* 1, 6, 10.

17. Dodd, p.13 s.

18. În altă parte în Noul Testament numai în *1 Cor.* 9, 11; cf. și *In.* 4, 36 s. Asupra lui *Mt.* 13, 37, vezi mai jos.

19. În altă parte în N. T. numai în *Col.* 2,7 și *Ef.* 3, 17: ἐρριζωμένοι.

20. P. Joüon, *L'Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1930, p. 87; G. Dalman, *Palästina-Jahrbuch*, 22, 1926, pp. 125 s. În altă parte în N. T. numai în *2 Cor.* 4, 18, *Evr.* 11, 25.

21. În altă parte în N. T. numai în *Ef.* 4, 22; *Col.* 2, 8; *2 Pet.* 2, 13, și cu genitivul (ca în *Mc.* 4, 19) *2 Tes.* 2, 10; *Evr.* 3, 13, cu sensul de „dorință, plăcere" (care trebuie să fie sensul din *Mc.* 4, 19), numai în *2 Pet.* 2, 13.

22. Nu apare altundeva în Evanghelii. În restul N. T. apare de nouăsprezece ori, din care de cinsprezece ori în Epistolele pauline.

23. În altă parte numai în *1 Cor.* 14, 14; *Ef.* 5, 11; *Tit* 3, 14; *2 Pet.* 1, 8; *Iuda* 12.

24. În altă parte numai în *Fapt.* 15, 4; 16, 21; 22, 18; *1 Tim.* 5, 19; *Evr.* 12, 6.

25. În altă parte numai în *Rom.* 7, 4 s; *Col.* 1, 6, 10.

26. *Lc.* 22, 15, în sens pozitiv și la singular.

27. *Mc.* 10, 30 (lipsind din *Mt.* 19, 29 și *Lc.* 18, 30, poate secundar).

28. *Lc.* 21, 34 (în *Lc.* 21, 34-36, o compoziție tardivă, care este însă realizată prin prelucrarea unui material timpuriu).

29. Izbitoarea utilizarea absolută a lui ὁ αἰών în loc de ὁ αἰὼν οὗτος se găsește în N. T. numai în expresia (ἡ) συντέλεια (τοῦ) αἰῶνος, care este proprie lui Matei (vezi p. 88, n. 71).

30. Asupra lui *Mt.* 13, 37, vezi p. 87 ss.

31. *Mt.* 9, 37 s.; *Lc.* 10, 2; *In.* 4, 35, 38, *cf.* Dodd, p. 187.

32. F. Hauck, *Das Evangelium des Markus*, Leipzig, 1931, p. 51.

33. B. T. D. Smith, p. 59.

34. *4 Ezd.* 9, 31: „Astăzi îmi semăn legea în inima voastră, care va aduce rod în voi" (*cf.* și 8, 6). Compararea mesajului divin cu o sământă este necunoscută în V. T. E posibil ca ea să se fi format sub influența concepției elenistice a lui λόγος σπερματικός; *cf.* K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas,* (*NTD*, 3), ed. a IX-a, Göttingen, 1962, p. 106.

35. *Ezd.* 8, 41: „Căci întocmai cum gospodarul aruncă multă sământă pe pământ și plantează mulți copaci și totuși nu tot ce este semănat va crește la vremea sa, nici tot ceea ce este pus în pământ nu va prinde rădăcină, tot așa cei care sunt semănați în lumea aceasta nu vor fi cu toții mântuiți". Compararea comunității cu semănătura lui Dumnezeu poate fi găsită în V. T., în *Is.* 61, 3, ș.a.; *cf.* Ph.Vielhauer, *Oikodome*, Diss. Heidelberg, 1939, pp. 12 s. În scrierile intertestametare, *Enoh etiop.* 62, 8: „Comunitatea Sfinților și a celor aleși va fi semănată"; *Ps. Sol.* 14, 3 ss.; *Jub.* 1, 16; 21, 24; 36, 6; adesea în manuscrisele de la Marea Moartă. În scrierile rabinice: r. 16 (Bill., I, p. 666; *cf.*, de asemenea, 721, III, p. 290). În N. T.: *Mt.* 15, 13; *1 Cor.* 3, 6 s.; *Evr.* 12, 15.

36. Asupra lui *Mc.* 13, 33, vezi p. 76; pentru 12, 1-12, vezi p. 80, n. 93; pentru 4, 13-20, vezi mai sus.

37. 13, 24-30 (cu 36-43), 44, 45 s., 47-50; 18, 23-35; 20, 1-15; 21, 28-32; 22, 11-14; 25, 1-13, 31-46.

38. Vezi p. 57 ss.

39. Vezi p. 70 s.

40. Asupra acestei expresii caracteristice mateiene, vezi p. 66, n. 44; pp. 108.

41. W. Salm, *Beiträge zur Gleichnisforschung*, Diss. Göttingen, 1953, p. 152.

42. *Mt.* 5, 26, *cf.* *Lc.* 14, 24; 15, 7, 10; 18, 14.

43. Vezi pp. 76 ss.

44. Vezi pp. 69 ss.

45. M. de Goedt, „L'explication de la parable de l'ivraie (*Mt.* 13, 36-43)", în *RB*, 66, 1959, pp. 32-54. Apoi, J. Jeremias, „Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen (*Mt.* 13, 36-43)", în *Neotestementica et Patristica* (O. Cullmann – Festschrift), Leiden, 1962, pp. 59-63.

46. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, ed. a III-a, Göttingen, 1958, p. 203.

47. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, ed. a II-a, Leipzig, 1930, pp. 132-136.

48. *Ibid.* pp. 78 s.

49. În Evanghelii, termenul διάβολος apare în istorisirile despre ispitire (*Mt.* 4, 1, 5, 8, 11; *Lc.* 4, 2, 3, 6, 13) și în *Mt.* 13, 39; 25, 41; *Lc.* 8, 12; *In.* 6, 70; 8, 44; 13, 2. Este un totul absent din *Mc.*, care, în relatarea ispitirii, are σατανᾶς (1, 13). În interpretarea parabolei semănătorului, el are de asemenea σατανᾶς(4, 15). Luca traduce cuvântul aramaic cu διάβολος (8, 12). În mod asemănător, σατανᾶς în *Mc.* 8, 33 și în *Lc.* 22, 3 este mai originar decât διάβολος în *In.* 6, 70; 13, 2.

50. Compară *Mt.* 16, 20 cu *Mc.* 9, 1 și *Lc.* 9, 27; de asemenea, *Lc.* 22, 30 cu *Mt.* 19, 28; și, în sfârșit, *Mt.* 20, 21, cu *Mc.* 10, 37. Milenarismul nu este de găsit în tradiția sinoptică cea mai timpurie.

51. E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, ed. a II-a, Tübingen, 1927; Dodd, p. 183.

52. El apare de 90 de ori în *Mt.* și este una dintre caracteristicile sale principale. În relatări (ca în pasajul nostru), el apare de 60 de ori în *Mt.*, niciodată în *Mc.* și de 2 ori în *Lc.* Utilizarea cuvântului ca o părticică de tranziție (τότε, „după aceea") este un aramaism și o îndepărtare de uzanța clasică (τότε, „atunci").

53. Utilizarea unei construcții participiale introductive, pentru a se lega de fraza precedentă, este o uzanță tipică mateiană (E. Klostermann, *ibid.*, p. 10).

54. În N. T. pluralul apare la *Mt.* de treizeci și două de ori, la *Mc.* o dată, în *Lc.* de cinsprezece ori, la *In.* o dată, în *Fapt.* de 7 ori și în *Apoc.* o dată.

55. Aoristul indicativ urmând un aorist participiu pentru a descrie o acțiune ce urmează unei alte acțiuni (precedente) este o particularitate stilistică mateiană (A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1929, p. 23).

56. τὴν οἰκίαν cu înțelesul „în casă", apare în N. T. numai la *Mt.* (9, 28; 13, 36; 17, 25).

57. Un cuvânt favorit al lui Matei (în *Mt.* de cincizeci și două de ori, în *Mc.* de cinci ori, în *Lc.* de zece ori).

58. Expresia este o particularitate a lui Matei (5, 1; 13, 36; 14, 15; 24, 3; *cf.* și 24, 1; 26, 17).

59. O particularitate stilistică a lui *Mt.* (A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1929, pp. 16 s.), pe care el o utilizează de 112 ori. Tot în acord cu stilul lui Matei este și faptul că interpretarea parabolei este cerută prin vorbire directă; căci, în celelalte două pasaje în care lui Iisus i se pun întrebări cu privire la parabolă, vorbirea indirectă a lui *Mc.* (4, 10: ἠρώτων αὐτὸν...τὰς παραβολάς; 7, 17: ἐπηρώτων αὐτὸν...κτλ) a fost de fiecare dată schimbată de *Mt.* în vorbire directă (*Mt.* 13, 10; 15, 15).

60. În N. T. cuvântul apare numai în *Mt.* (13, 36; 15, 15). Varianta διασάφησον în ciuda bunei sale atestări (Bℵ*Θpc it sy în contrast cu φράσον CDW λφ lat) trebuie considerată drept o alterare redacțională timpurie, deoarece ea înlocuiește pe nedeterminatul φράζειν printr-un verb cu un înțeles mai precis (*cf.* Jülicher, I, p. 47: „după părerea mea, datorat corecturii"). În alte locuri, διασαφεῖν apare numai în *Mt.* 13, 36, *vih*; 18, 31, și în *Fapt.* 10, 25.

61. Expresia φράσον ἡμῖν τὴν παραβολήν se repetă cuvânt cu cuvânt în *Mt.* 15, 15, iar comparația cu *Mc.* 7, 17 o stabilește ca fiind aici o caracteristică mateiană.

62. Desemnarea parabolelor prin nume apare doar în *Mt.* 13, 18, 36.

63. ὁ ἀγρός la singular apare în *Mt.* de 15 ori, în *Mc.* de 2 ori și în *Lc.* de 6 ori, dar faptul în sine nu este semnificativ, deoarece ὁ ἀγρός în cazul acesta este un dat al parabolei (*Mt.* 13, 24, 27). Este însă demn de notat: (1) că Matei a schimbat cuvintele ἐπὶ τῆς γῆς (*Mc.* 4, 31), în τῷ ἀγρῷ (*Mt.* 13, 31); (2) și că el este unicul autor neotestamentar care utilizează genitivul adjectival τοῦ ἀγροῦ; în 6, 28, el are τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ (*Lc.* 12, 27: τὰ κρίνα); în 6, 30 are τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ (*Lc.* 12, 28: ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον); în 13, 36 are τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ.

64. Ἀποκριθεὶς εἶπεν este un ebraism sau mai precis un septuagintism, tipic lui *Mt.* (44 ori) și *Lc.* (30 ori); *Mc.*, care preferă alte forme de expresie, are numai zece exemple; *In.* nu are nici unul. Expresia ὁ δὲ ἀποκριτεὶς εἶπεν apare în N. T. numai în sinoptice: *Mt.* de 17 ori, *Mc.* de 2 ori, *Lc.* de 3 ori.

65. Un cuvânt favorit al lui Matei (*Mt.* de 9 ori, *Mc.* de 2 ori, *Lc.* de 3 ori), mai frecvent utilizate mai târziu în *Evanghelia de la Ioan*.

66. *Casus pendens* apare în *Mt.* de 13 ori, în *Mc.* de 4 ori, în *Lc.* de 8-9 ori. Matei l-a inserat în textul lui Marcu în cinci pasaje și în toate cele cinci cazuri l-a utilizat pe οὗτος (chiar în *Mt.* 13, 38).

67. Izbitoarea utilizare (vezi pp. 87 s.) apare în *Mt.* de 6 ori, iar în altă parte în N. T. numai în *Lc.* 12, 32.

68. Numai în *Mt.* 8, 12; 13, 38. Înțelesul diferă în ambele pasaje, deoarece în 8, 12 avem interpretarea tradițională, referindu-se la Israel (*cf.* paralelei lucanice din 13, 28), în timp ce aplicarea creștină a ideii, ce apare în *Mt.* 13, 38, trebuie privită ca o uzanță caracteristică lui Matei.

69. τοῦ πονηροῦ în expresia οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ trebuie înțeleasă ca fiind un masculin (diavolul), deoarece nu există vreun exemplu de *bar, ben*, υἱός, τέκνον urmat de un adj. substantival la neutru, în schimb găsim υἱός διαβόλου (*Fapt.* 13, 10); τέκνα τοῦ διαβόλου, (*1 In.* 3, 10). Ὁ πονηρός, diavolul, apare numai în sinoptice, la *Mt.* 13, 19 (pt. ὁ σατανᾶς *Mc.* 4, 18).

70. Numai aici în N. T. De asemenea, nu există nici un exemplu în afară N. T. Se pare că este o formă analoagă lui οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας, creată de Matei însuși.

71. O expresie care apare doar în *Mt.* (de 5 ori) cu genitivul plural τῶν αἰώνων este, de asemenea, în *Evr.* 9, 26. Omisiunea articolului la analogia cu statut de construcție este un semitism obișnuit la Matei.

72. Un cuvânt favorit al lui Matei (în *Mt.* de 10 ori, în *Mc.* niciodată și în *Lc.* de 2 ori); *cf.* J. C. Hawkins, *Horae Synopticae*, ed. a II-a, Oxford, 1909, p. 8 (citat de aici încolo simplu: Hawkins).

73. οὖν în conexiune cu alte particole: *Mt.* de 11 ori, *Mc.* niciodată, *Lc.* de 5 ori.

74. Οὕτως ἐστὶν ἦν ἔσται, în *Mt.* de 12 ori, în *Mc.* de 2 ori, în *Lc.* de 3 ori. Cf. p. 40, n. 38.

75. Vezi mai sus, n. 71.

76. Vezi p. 88.

77. Vezi p. 88.

78. În *Mt.* de 5 ori, în *Mc.* niciodată, în *Lc.* o dată. Σκάνδαλον pentru cei care joacă un rol într-un σκάνδαλον apare numai în *Mt.* (13, 41 și 16, 23). Deoarece σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, din *Mt.* 16, 23, este un adaos matеian la *Mc.* 8, 33, el poate fi privit ca o expresie mateiană caracteristică.

79. În Evanghelii numai în *Mt.* (7, 23; 13, 41; 23, 28; 24, 12).

80. În N. T. această combinație apare numai în *Mt.* 13, 42, 50; genitivul pleonastic τοῦ πυρός este un semitism.

81. O expresie caracteristică lui *Mt.* În N. T.: *Mt.* de 6 ori, *Mc.* niciodată, *Lc.* o dată.

82. Vezi p. 87, n. 52.

83. Δίκαιος în legătură cu judecata de apoi și cu aluzie la *Dan.* 12, 2 s., apare numai în *Mt.* 13, 43, cu ecou în v. 49; 25, 46.

84. Cuvânt ce apare numai în *Mt.* (un hapaxlegomenon în N. T.), o aluzie la *Dan.* 12, 3. Împrejurarea că οἱ δίκαιοι și ἐκλάμψουσιν nu provin din textul ebraic, ci urmează pe un înaintemergător al versiunii lui Teodotion, sugerează că poate fi atribuit lui Matei.

85. Comparația cu Soarele apare în Evanghelii numai la *Mt.* 13, 43; 17, 2.

86. „Împărăția Tatălui" apare în N. T. numai în *Mt.* 13, 43; 26, 29, și de șapte ori în *Evanghelia lui Toma* (57; 76; 96; 98; 99 [„a Tatălui meu"]; 113). Altundeva în N. T. numai cu un pronume: *Mt.* 6, 10 par. cu aceleași cuvinte; *Lc.* 11, 2 („Împărăția Ta"); și *Lc.* 12, 31 („Împărăția Sa").

87. Πατήρ σου, ἡμῶν, ὑμῶν, αὐτῶν este o circumlocuțiune caracteristic mateiană pentru numele divin (în *Mt.* de 20 de ori, în *Mc.* o dată, în *Lc.* de 3 ori, numai în 20, 17); *cf.* Hawkins, pp. 7, 31. Cu pron. la pers. a 3-a, numai aici în N. T.

88. Chemarea la ascultare apare de șapte ori în sinoptice, însă forma ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω fără infinitivul ἀκουέτω (după ὦτα) și cu pluralul ὦτα se găsește numai în *Mt.* 11, 15; 13, 9, 43.

89. Numărul copleșitor de particularități lingvistice înșirate la pp. 87-88 nu se limitează la materialul special al lui Matei, ci este caracteristic Evangheliei întâi în ansamblul ei. Recunoașterea acestui fapt invalidează referirea uzuală din *Mt.* 13, 36-43 la o sursă mateiană specială.

90. Cu referire la despărțirea de la Judecata de apoi, apare în N. T. numai la *Mt.* și cu acest sens în toate cele trei locuri: 13, 49; 25, 32 de două ori.

91. A. T. Cadoux, *The Parables of Jesus*, New York, 1931, p. 28.

92. S-ar putea ca interpretarea parabolei semănătorului, pe care el a găsit-o în *Mc.* 4, 14-20, să-i fi servit drept model (C. W. F. Smith, *The Jesus of the Parables*, Philadelphia, 1948, p. 89).

93. J. A. T. Robinson, „The Parable of John 10, 1-5", în *ZNW*, 46, 1955, pp. 233-240; J. Jeremias, Art. ποιμήν, în *ThWBNT*, VI, pp. 484-498, mai ales pp. 493 ss.

94. *Cf.* M. Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*, ed. a IV-a, Münster, 1948, p. 47.

95. *Lc.* 7, 41-43; 10, 30-47; 11, 5-8; 12, 16-21; 13, 6-9; 14, 7-11, 28-32; 15, 8-10, 11-32; 16, 1-8; 19-31; 17, 7-10; 18, 1-8, 9-14. Dovezile lingvistice ne îndreptățesc să atribuim toate aceste parabole unei tradiții prelucanice; a se compara, de exemplu, remarca asupra prezentului istoric în parabolele lucanice de la pp. 222 s.

96. J. A. T. Robinson a atras atenția asupra unei excepții; parabola cu ușa cea strâmtă (*Lc.* 13, 24-30) este, de fapt, alegorică. Totuși această compilație secundară (vezi p. 100), care poate fi numită parabolă numai într-un sens limitat, poate fi lăsată deoparte.

97. *Lc.* 11, 5 ss, vezi pp. 194 ss.; 12, 21, vezi p. 110; 14, 28 ss., vezi p. 115, n. 91; 16, 1 ss., vezi pp. 51 ss.; 18, 1 ss., vezi pp. 194s.; 18, 9 ss., vezi pp. 97 s.

98. *Cf.* C. H. Hunzinger, „Aussersynoptisches Traditionsgut im Thomas Evangelium", în *ThLZ*, 85, 1960, col. 843-846, aici col. 844 s.; H. Montefiore, „A Comparison of the Parables of the Gospel

According to Thomas and of the Synoptic Gospels", în *NTS*, 7, 1960-61, pp. 220-248.

99. Vezi p. 113.

1. *Cf.* prologului și loghionului 1 al *Evangheliei lui Toma*: „Acestea sunt cuvintele secrete pe care le-a rostit Iisus cel viu [...]. Oricine află explicația (ἑρμηνεία) acestor cuvinte nu va gusta moartea."

2. *Mt.* 24, 37-39 (*Lc.* 17, 26 s.); *Mt.* 7, 24-27 (*Lc.* 6, 47-49). *Cf.*, totuși, și *Is.* 28, 15.

3. Aceasta este descoperirea primei părți principale a lungului studiu al lui M. Hermaniuk, *La Parabole Evangélique*, Bruges-Paris-Louvain, 1947, p. 169.

4. T. W. Manson, *Göttig. Gel. Anzeigen*, 207, 1953, p. 145.

5. T. W. Manson, *Sayings*, p. 35, ajunge la același rezultat pe altă cale: parabolele din Evangheliile sinoptice sunt „în cea mai mare parte, adevărate parabole"; puținele alegorii sunt interpretări târzii „a ceea ce era la origine o parabolă".

6. Ceea ce este esențial este diferența în simboluri. *Mt.* 7, 24-25 par. *Lc.* 6, 47-49 (casa zidită pe stâncă și pe nisip), *Mt.* 7, 13 s. (poarta cea largă și cea strâmtă), *Mt.* 7, 16-18 par. *Lc.* 6, 43 (pomul bun și cel rău), *Mt.* 12, 35 par. *Lc.* 6, 45 (comoara cea bună și cea rea), *Mt.* 24, 45 par., *Lc.* 12, 42-46 (fidelitatea și infidelitatea slujitorului) nu sunt parabole duble, ci parabole singulare aranjate în forma unui paralelism antitetic, și de aceea nu-și au locul aici. *Cf.* W. Salm, *Beiträge zur Gleichnisforschung*, Diss., Göttingen, 1953, p. 97.

7. Cf. *Rom.* 11, 16: rădăcina și ramurile.

8. Așa, de exemplu, A. Huck-H. Lietzmann, *Synopse der drei ersten Evangelien*, ed. a IX-a, Tübingen, 1936, p. 74; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1937, p. 85.

9. Vezi 155 ss.

10. La sfârșitul fiecărui grup Matei a adăugat o interpretare (vv. 36-43, 49 s.). *Cf.* J. W. Doeve, *Jewish Hemeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen, 1954, pp. 101 s.

11. Predica de la șes se împarte în trei secțiuni: una profetică (6, 20-26), una parenetică (6, 27-38) și una parabolică (6, 39-49); G. Heinrici, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung des N. T.*, II, 1900, p. 43.

12. *Evanghelia lui Toma* a legat parabolele în patru ocazii: parabola peștelui celui mare (8) este legată cu parabola semănătorului (9); parabola la grăuntelelui de muștar (20) cu parabola copiilor din țarină (21a) și cea a furului (21b); în *loghia* 63-65, trei parabole care încep cu „un om avea" (bogatul nebun, cina cea mare, lucrătorii cei răi ai viei) au fost combinate; în *loghia* 96-98, parabolele aluatului, a femeii nepăsătoare și cea a năvălitorului sunt adunate la un loc.

13. Introducerile la amândouă parabole demonstrează trăsături caracteristice ale stilului lucanic (18, 1 s., ἔλεγεν δὲ παραβολήν, δεῖν, λέγων; 18, 9, ε'ιπεν πρός, δὲ καί, τὴν παραβολὴν ταύτην); totuși conexiunea lor este mai timpurie decât *Luca*, deoarece în v. 1, πάντοτε nu este lucanic, iar restul versetului 9 nu concordă cu stilul său. Trebuie, de asemenea, să se noteze că λέγειν/εἰπεῖν παραβολήν (18, 1, 9), deși este tot lucanic (*Lc.* 5, 36; 20, 9; 21, 29), urcă probabil până la izvorul lucanic (*Lc.* 6, 39; 12, 16, 41; 13, 6; 14, 7; 15, 3; 18, 1, 9; 19, 11).

14. *Cf.* R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, London, 1960, pp. 53 s.

15. Vezi 69 ss.

16. J. Sickenberger, „Die Zusammenarbeit verschiedener Parabeln im Matthäus Evangelium 22, 1-14", *în Byzantinische Zeitschrift*, 30, 1930, pp. 253-261; D. Buzy, „Y a-t-il fusion de paraboles évangéliques?", în *Revue biblique*, 41,1932, pp. 31-49; M. Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*, ed. a IV-a, Münster, 1948, p. 52.

17. *Cf.* M. Albertz, *Die Botschaft des N.T.*, I, 1, Zürich, 1947, pp. 89 s.

18. *Cf.* J. Dupont, *Les Béatitudes*, Louvain, 1954, p. 52, J. A. T. Robinson, „The Parable of John 10, 1-5", *ZNW*, 46, 1955, pp. 233 ss., găsește, de asemenea, o contopire a două parabole în *In.* 10: în prima, după Robinson, este vorba de ușier (vv. 1-3a ἀνοίγει), în a doua de păstor (vv. 3b-5).

19. Vezi 59 ss.

20. Mai sunt încă două exemple din *Mt.* 22, 2 ss.: cu ἄλλους, *Mt.* 22, 4, *cf.* 21, 36; cu ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν, *Mt.* 22, 6; *cf.* și 21-35 (vezi mai sus, pp. 78 s., 82 s.).

21. În ce privește acest adaos, îl urmez pe Till; după Quecke: „în ce loc".

22. Vezi mai sus, p. 64.

23. *Cf.* N. A. Dahl, *R.G.G.*, II, ed. a III-a, 1958, col. 1618 (art „Gleichnis und Parabel").

24. Vezi pp. 48-49.

25. A se observa particularitățile lingvistice lucanice din vv. introductive 14, 7 (ἔλεγεν δέ, ἔλεγεν παραβολὴν de două ori λέγειν πρός, ἐπέχειν, ἐκλέγεσθαι) și 14, 12 (ἔλεγεν δ'ε καί).

26. Vezi pp. 50, 215 ss.

27. Vezi pp. 45, 169 ss.

28. Luca nu cunoaște conexiunea dintre 17, 3 s. și parabolă. În plus, διὰ τοῦτο, *Mt.* 18, 23, indicând legătura dintre *Mt.* 18, 21 și parabola slugii nemilostive, este o particularitate lingvistică a lui Matei.

29. Vezi pp. 196 ss.

30. „Public Pronouncement and Private Explanation in the Gospels", în *Exp. T.* 57, 1945-46, pp.175-177. Reprodus în D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism,* London, 1956, pp. 141-150.

31. *j. Sanh*, 1, 19b; *Pesiq.*, 40ab; b. Hull, 27b; *Lev.* r 4 (la 4, 1s.).

32. *j. B'r.* 9, 12d-13a.

33. *Mc.* 7, 17 s.: εἰς οἶκον (aflat numai în *Mc.*, în N. T., și acolo întotdeauna în introducerea redacțională) πάλιν, ἐπεροτᾶν, καὶ λέγει (prezent istoric).

34. *Cf.*, de pildă, *loghia* 18, 21a, 24, 37, 51, 53.

35. *Cf.* tabelelor de particularități lingvistice ale primilor trei evangheliști la Hawkins, pp. 4 ss. Faptul că particularitățile lingvistice și stilistice ale evangheliștilor apar cel mai adesea în introducerile parabolelor, se poate observa deopotrivă la fiecare din cei trei sinoptici.

36. "Ἄλλην παραβολὴν și λέγων (*Mt.* 13, 24), τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ (21, 28), ἀποκριθεὶς εἶπεν și λέγων (21, 1) sunt particularități lingvistice ale lui Matei.

37. Vezi mai sus, p. 91.

38. Vezi mai sus, p. 45, n. 59.

39. E'ιπεν αὐτῷ, κύριε (v. 49) și ὁ κύριος folosite cu privire la Iisus în relatare (v. 42) sunt caracteristice sursei lucanice.

40. Caracteristicile lucanice sunt: exprimarea abilă ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα (*cf. Lc.* 20, 48), προστιθέναι (în *Lc.* de 7 ori, în *Fapt.* de 6 ori, în alte locuri ale N. T. de 5 ori), εἶπεν παραβολὴν (Hawkins, p. 39), διὰ τό cu infinitivul (în *Mt.* de 2 ori, în *Mc.* de 3 ori, în *In.* o dată, în *Lc.* și *Fapt.* de câte 7 ori fiecare) după o prepoziție și articol (Hawkins, p. 39), εἶναι (*Lc.* și *Fapt.* de 63 de ori, *Mt.* de 2 ori, niciodată în *Mc.*), Ἰερουσαλήμ (în N. T., cu excepția lui *Mt.* 21, 19 s., numai în *Lc.* și în *Fapt.* de 16 ori), παραχρῆμα (numai în *Lc.* și în *Fapt.*, în N.T.). Să se noteze însă, că ἀναφαίνεσθαι, προστιθέναι, ε'ιπεν παραβολὴν cu infinitivul sunt, de asemenea, întrebuințate de sursa lucanică. *Lc.* 19, 11 a fost remaniat de Luca. Totuși el ar putea ca în esență să urce până la sursă.

41. Stil lucanic în 18, 1; vezi mai sus, p. 97, n. 13.

42. F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig, 1934, p. 195, a notat trei particularități lucanice în 15, 2, dar în mod eronat: (a) διαγογγύζειν (în N. T., numai în *Lc.* 15, 2 și 19, 7) este o particularitate a sursei lucanice și nu a lui Luca însuși. (b) Se pretinde că τε este o caracteristică lucanică pe temeiul că el apare de 140 de ori în *Fapte*. Însă în Evanghelie situația este diferită. Acolo există doar opt apariții ale lui τε, șase dintre ele în sursa lucanică și numai două (ambele în 21, 11) într-un pasaj luat din *Mc.* În aparență, *Lc.* nu avea deprinderea de a-l introduce pe τε în ale sale *Vorlagen*, deși avea din plin ocazii să facă așa. (c) προσδέχεσθαι apare de 5 ori în *Lc.* (în *Mc.* o dată), dar acesta este singurul loc unde el înseamnă „a primi (oaspeți)".

43. P. Fiebig, *Rabbinische Gleichnisse*, Leipzig, 1929, p. 3, n. 4.

44. Exemple în Bill., II, p. 8 și în P. Fiebig, *op. cit.*, p. 3, r. 4; p. 94, r. 12; p. 9, r. 7; p. 10, r. 15; p. 14 r. 5 s.; p. 17, r. 6, 20 s.; p. 21, r. 11; p. 22, r. 7; p. 23, r. 7 ș.a.

45. Exemple în Bill., II, pp. 8 s.; Fiebig, *op. cit.*, p. 27, r. 3 s.; p. 32, r. 1s.; p. 34; r. 1s., r. 3s., ș.a.

46. Bill., II, pp. 7 s.; Fiebig, *op. cit.*, p. 20, r. 7; p. 38, r. 6, 14, 17; p. 39, r. 5, 8 ș.a.

47. De asemenea, cu membre paralele în *Lc.* 7, 31 s.; 13, 18 s.

48. De asemenea, fără membre paralele în *Mt.* 11, 16 (în loc de o întrebare directă, *Lc.* 6, 47 are o întrebare indirectă).

49. *Mc.* 13, 34; *cf.* 4, 31. Cu οὕτως ἐστίν cu prefix, 4, 26 (ameliorare a limbii grecești).

50. *Mt.* 25, 14.

51. *Mt.* 7, 24, 26; 25, 1.

52. *Mt.* 13, 24; 18, 23; 22, 2.

53. *Mt.* 13, 31, 33, 44, 45, 47, 52; 26, 1; *Lc.* 6, 49; 12, 36. ὁμοιωθήσεται, ὡμοιώθη este mai grecizat. Căci dacă "Ὅμοιός ἐστιν se referă la un subiect antecendent pe punctul de a fi descris, ὅμοιός ἐστιν dă adesea impresia greșită a unei identificări.

54. Un exemplu rabinic se poate găsi în *j. B*ᵉ*r.* 2, 5c (orație funebră la mormântul lui Rabbi Bun): „Cu cine se va compara Rabbi Bun bar Rabbi Hijja? *L*ᵉ*mäläkh* care a tocmit mulți lucrători..." (Rabbi Bun fiind un lucrător deosebit de harnic, motiv pentru care Dumnezeu i-a rânduit să moară tânăr). Nu trebuie să traducem: „El este ca un rege care a tocmit mulți muncitori", ci, mai degrabă „Cazul său este ca acela al unui rege care a tocmit mulți lucrători".

55. P. Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen, 1912, p. 12, 131.

56. Aceasta s-a întâmplat deja în *Evanghelia lui Toma*, unde (cu excepția parabolei grăuntelui de muștar) βασιλεαίισ este întotdeauna comparată cu o persoană, chiar și în parabola aluatului (96, „Împărăția este asemenea unei femei, care..."), și casă a comorii ascunse în țarină (109, „Împărăția este asemenea unui om, care..."), și cea a peștelui celui mare (8 „Împărăția [conjectural] este asemenea unui pescar înțelept care..."); *cf.* H.W. Montefiore, „A comparison of the Parables of the Gospel According to Thomas and of the Synoptic Gospels"; în *NTS*, 7, 1960-61, pp. 246 s.

57. Grăuntele de muștar (20); copilașii în țarină (21a); neghinele (57); mărgăritarul (76); aluatul (96); femeia nepăsătoare (97); atacantul (98); oaia cea pierdută (107); comoara ascunsă (109).

58. Vezi n. 57, cu excepția loghionului 21a.

59. Vezi pp. 69 ss. În mod asemănător, în literatura rabinică un rege devine subiectul unor parabole secundare, de pildă în *Sifr. Dt.* 26, la 3, 23, regele lipsește în textele paralele din *Yoma* 86b; *Num.* 19, la 20, 12, *cf.* G. Kittel, *Sifre zu Deuteronomium*, Stuttgart, 1922, p. 36, nr. 5. La pp. 138 s., este interesant să se observe că o parabolă din N. T., în care e vorba de un „stăpân al casei", în forma sa talmudică a devenit o parabolă despre un rege.

60. *Mc.* 9, 50; *Mt.* 18, 12.

61. *Mc.* 2, 19 par.

62. *Mc.* 4, 21; *Lc.* 6, 39.

63. *Mt.* 24, 45 (par. *Lc.* 12, 42); *Lc.* 14, 31; 15, 8, *cf. Mt.* 17, 25 (ἀπὸ τίνων).

64. *Mt.* 6, 27 (par. *Lc.* 12, 25); *Mt.* 7, 9 (par. *Lc.* 11, 11); *Mt.* 12, 11 (par. *Lc.* 14, 5); *Lc.* 11, 5; 12, 28; 15, 4; 17, 7.

65. H. Greeven, „Wer unter euch...?", în *Wort unt Dienst, Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel*, N.S., 3, 1952, p. 100.

66. *Op. cit.*, p. 100, n. 14.

67. *Op. cit.*, p. 101.

68. Singura excepție este probabil *Lc.* 11, 5 (vezi p. 195).

69. Χρηστός, „mai bun". Vorbirea semită nu are comparativ.

70. Este dificil să se vadă cum a intenționat Luca să fie înțeles contextul său actual. A. T. Cadoux, *The Parables of Jesus*, New York, 1931, pp. 128 s., sugerează că prin vinul cel vechi Luca înțelegea V. T., iar prin cel nou, *Halacha*.

71. Vezi p. 51, n. 80.

72. *Cf.* p. 52, n. 83.

73. Πλουτεῖν are aici același înțeles activ ca și paralela θησαυρίζειν, „a se îmbogăți" (P. Joüon, *Recherches de science religieuse*, 29, 1939, p. 487). Ca și în *Mt.* 6, 19, 21, se pune întrebarea unde a fost adunată comoara: nebunul și-a adunat-o pe pământ, înțeleptul însă a încredințat-o lui Dumnezeu.

74. *Cf.* D. Buzy, „Les sentences finales des paraboles évangéliques", în *Revue biblique*, 40, 1931, pp. 321-344; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, ed. a II-a, Tübingen, 1933, p. 258.

75. *Cf. Mt.* 6, 19 s.; *Lc.* 12, 33.

76. Asupra acestui agrafon, *cf.* J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus*, London, 1957, pp. 6 s.

77. Așa M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, ed. a II-a, Tübingen, 1933, p. 254, oarecum prea dogmatic și neobservând posibilitatea ca timpurile la viitor să se refere la acțiunea lui Dumnezeu, la Judecata de apoi.

78. Faptul că versetul lipsește în D it sy[cur] nu justifică nicidecum omisiunea sa, *cf.* J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955, pp. 91-99, asupra textului prescurtat din D it vet.-syr.

79. Vezi p. 77.
80. *Cf. ThWBNT*, III, pp. 412- 432 ss.
81. Vezi p. 98.
82. Această limitare a înțelesului lui ἀδελφός este caracteristică lui Matei. Urmând bine stabilita folosire în creștinismul primar, el pare să întrebuințeze cuvântul numai pentru un frate creștin, cu excepția cazului când se referă la un frate de sânge. Această uzanță merge înapoi până la Însuși Iisus (*Mc.* 3, 33-35 par.). Totuși, în cele mai multe cazuri este clar că, precum în *Mt.* 18, 35, limitarea implicării mai largi a cuvântului se datorează unei interpretări creștine secundare, astfel: în *Mt.* 5, 22; 18, 15, 21 (în aceste pasaje Iisus se referă la *Lev.* 19, 17: „Să nu dușmănești pe fratele tău în inima ta, dar să mustri pe aproapele tău, ca să nu porți păcatul lui"); în 5, 23 s. (în care paralela din *Mc.* 11, 25 are τὶς în loc de ἀδελφός), 47 (unde cea de-a doua jumătate a versetului spune că păgânii își mărginesc îmbrățișările la compatrioții lor); în v. 7, 3-5 și în 25, 40. S-ar părea că în toate aceste pasaje ἀδελφός avea la început sensul mai larg de vecin compatriot. Tendința lui Matei de a încreștina cuvântul este susținută de comparația din *Mt.* 12, 49 (ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ) cu *Mc.* 3, 34 (τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους).
Această încreștinare secundară a lui ἀδελφός apare la Luca numai în două locuri (6, 41 s.; 17, 3 s.) și niciodată la Marcu. *Evanghelia Nazarenilor* concordă cu *Mc.* în prezentarea lui Iisus ca utilizând cuvântul „frate", în sensul mai larg de „aproape", doar dacă nu înseamnă frate de sânge (J. Jeremis, *Unknown Sayings of Jesus*, London, 1957, pp. 33 ss., 82-85): un semn de veche tradiție.
83. Peștele cel mare (8), bogatul nebun (63), lucrătorii cei răi ai viei (65), aluatul (96), și la sfârșitul unui conglomerat parabolic (21).
84. *Cf.*, de exemplu, asupra lui *Mt.* 13, 43, p. 88, n. 88.
85. B. T. D. Smith, p. 179.
86. Cu siguranță, nu totdeauna. *Cf.*, pentru *Lc.* 14, 11, p. 111.
87. Un fapt recunoscut și de către exegeza catolică; *cf.* D. Buzy, *op. cit.*, p. 106, n. 74; M. Hermaniuk, *La Parabole évangélique*, Bruges-Paris-Louvain, 1947, *passim*.
88. Expresiile generalizatoare sunt redate în listă cu caractere italice.

89. Vezi p. 95.
90. Asupra originalității versetului, vezi p. 112, n. 78.
91. La aceste exemple ar fi trebuit adăugat *Lc.* 14, 33 (οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν), dacă, așa cum afirmă mulți comentatori, loghionul nu a aparținut la origine dublei parabole a ziditorului turnului și a regelui ce pune la cale un război. Dubla parabolă este un îndemn la autoexaminare, nu la autonegare.
92. Vezi pp. 40 ss.
93. F. C. Grant, *Anglican Theological Review*, 30, 1948, p. 120.

III. Mesajul Parabolelor lui Iisus

Dacă luăm în considerare legile de transformare expuse în capitolul al doilea al acestei cărţi, încercând cu ajutorul lor să recuperăm sensul originar al parabolelor lui Iisus, vom găsi că reproducerea totală a parabolelor a fost imens simplificată. Vom descoperi că multe parabole exprimă una şi aceeaşi idee, prin mijlocirea unor simboluri variate. Diferenţele care sunt banale pentru noi, sunt privite acum ca secundare. În consecinţă, rămân doar câteva idei esenţiale şi simple, cu o importanţă sporită.

Este limpede că Iisus nu pridídea niciodată să-şi exprime ideile centrale ale mesajului Său prin imagini de-a pururi schimbătoare. Parabolele şi asemănările par să se grupeze în mod firesc şi se poate face sugestia că, din studiul nostru asupra lor, apar zece grupe.

Ca întreg, aceste grupe prezintă o concepţie cuprinzătoare a mesajului lui Iisus. Însă, înainte de a porni la expunerea lor, trebuie să insistăm asupra faptului că, de-a lungul acestei cercetări, termenul de parabolă va fi înţeles în sensul larg al aramaicului *mathla* (vezi p. 13)[1].

1. Acum este ziua mântuirii

„Orbii văd, şchiopii umblă, leproşii se curăţesc, surzii aud, morţii înviază şi săracilor li se binevesteşte"; acesta, potrivit lui *Lc.* 7, 22 şi lui *Mt.* 11, 5, a fost răspunsul dat de Iisus întrebărilor puse Lui de către Botezătorul aflat în închisoare. Aceasta nu înseamnă că toate acele minuni se desfăşurau în faţa ochilor trimişilor Botezătorului întemniţat, astfel încât, ei

să fie în stare să relateze Învăţătorului lor faptele la care ei înşişi au fost martori (astfel, în *Lc.* 7, 21 s.)[2]. Obiectivul principal al pasajului nu este acela de a enumera minunile lui Iisus[3], ci aici Iisus preia o străveche descriere a erei mesianice: „Atunci se vor deschide ochii celor orbi, şi urechile celor surzi vor auzi. Atunci va sări şchiopul ca cerbul şi limpede va fi limba gângavilor; că izvoare de apă vor curge în pustiu şi pâraie în pământ însetat" (*Is.* 35, 5-6)[4]. Zisa lui Iisus nu este decât un citat liber al acestui pasaj combinat cu *Is.* 61, 1 (binevestirea către cei săraci); faptul că menţionarea leproşilor şi a morţilor merge mai departe decât *Is.* 35, 5 presupune că împlinirea depăşeşte toate speranţele, aşteptările şi făgăduinţele[5]. Este strigătul său de supremă bucurie: „Ceasul a sosit, orbii văd, iar şchiopii umblă, şi apă vie se revarsă peste pământul însetat – mântuirea a venit, blestemul s-a dus, paradisul s-a întors, sfârşitul veacului este deasupra noastră şi lucrează (aşa cum Duhul totdeauna face) în două feluri, prin faptă şi prin cuvânt. Acesta este mesajul Meu către Ioan, iar când îl veţi spune, să adăugaţi: Fericit este acela care nu se va sminti întru Mine (*Mt.* 11, 6; *Lc.* 7, 23). Fericit este cel ce crede, în ciuda tuturor aparenţelor dezamăgitoare din prezent"[6].

Există un alt cuvânt al lui Iisus strâns legat de acesta, care preia un alt pasaj din *Is.* 61, 1 s.: „Duhul Domnului peste Mine, pentru că M-a uns să binevestesc săracilor; M-a trimis să-i vindec pe cei zdrobiţi la inimă; să propovăduiesc robilor dezrobirea, şi celor orbi, vederea; să slobozesc pe cei apăsaţi, şi să vestesc anul milei Domnului" (*Lc.* 4, 18 s.)[7]. A venit ceasul. „Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre" (*Lc.* 4, 21). Duhul creator, pe care păcatele oamenilor îl alungaseră în exil odată cu ultimul dintre profeţii-scriitori[8], planează din nou peste pământul însetat; o nouă creaţie a început. Cei oropsiţi aud vestea cea bună, porţile temniţelor se deschid, cei oprimaţi respiră din nou aerul libertăţii, pelerinii orbi văd lumina, ziua mântuirii a sosit.

„Eshatologie realizată" [9] este, de asemenea, înţelesul lui *Mc.* 2, 19. Când este întrebat de ce ucenicii Săi nu postesc, Iisus răspunde: „Pot oare fiii nunţii să postească cât timp este mirele cu ei?" [10]. În limbajul simbolic al Orientului nunta este simbolul zilei mântuirii, aşa cum aduce mântuire în limbajul *Apocalipsei*: „Nunta Mirelui s-a gătit" (*Apoc.* 19, 7, *cf.* v. 9; 21, 2, 9; 22, 17). Ziua a sosit, răsună cântecele de nuntă. Nu este loc aici pentru bocet. A venit timpul sărbătorii de nuntă; deci, cum să postească ucenicii Mei?

Cuvintele ce urmează despre veşmântul cel nou şi vinul cel nou se poate să fi fost rostite cu o altă ocazie (*Mc.* 2, 21 s. par., *Mt.* 9, 16 s.; *Lc.* 5, 36-38; *Ev. lui Toma* 47b); dar, de fapt, cei trei sinoptici le-au legat pe bună dreptate de imaginea nunţii. Ei, de asemenea, descriu fapte nebuneşti (utilizarea de petec nou la haină veche[11]; turnarea vinului nou în plină fermentaţie în burdufuri stricate şi uzate) şi utilizează metafore tradiţionale pentru Veacul cel nou. Nu este necesar să luăm în considerare abundentul material furnizat de istoria religiilor, după care cosmosul este comparat cu veşmântul lumii[12], în scopul de a ilustra înţelesul simbolic al veşmântului; va fi suficient să cităm doar două exemple din N. T. În *Evr.* 1, 10-12, urmând *Ps.* 102, 26-28, se descrie cum, în momentul Parusiei, Hristos înfăşoară Cosmosul ca pe un veşmânt vechi şi desfăşoară noul Cosmos. Încă şi mai importante sunt textele din *Fapt.* 10, 11 s., 11, 5 s., în care Petru contemplă noul Cosmos sub simbolul cearşafului legat la cele patru colţuri şi conţinând toate felurile de creaturi vii, restaurat şi declarat curat de către Dumnezeu. Cort, cearşaf şi veşmânt sunt simboluri comune pentru Cosmos. Acestui context îi aparţine *Mc.* 2, 21: veacul lumii celei vechi s-a scurs; el este comparat cu veşmântul cel vechi, a cărui cârpire cu un petec nou nu mai are nici un rost; Veacul cel nou a sosit[13]. Dacă această interpretare ar părea exagerată, atunci pot fi amintite numeroasele exemple în care vinul, subiectul versetului paralel din *Mc.* 2, 22, este

utilizat ca simbol al timpului mântuirii. Pentru aceasta ar fi, de asemenea, suficient să se citeze câteva exemple biblice; exemplele extrabiblice sunt nenumărate. După potop, Noe plantează un butuc de viță în pământul redobândit (*Fac.* 9, 20). Împăciuitorul își leagă asinul de un butuc de vie, își spală veșmântul Său în vin, și ochii Lui vor scânteia ca vinul și dinții Săi vor fi albi ca laptele (*Fac.* 49, 11-12). Iscoadele aduc un ciorchine de strugure din Țara Făgăduinței (*Num.* 13, 23-24 s.). În relatarea minunii din Cana Galileei, în *In.* 2, 11, ni se spune că Iisus și-a arătat slava Sa, cu implicația că vinul este simbolul Veacului celui nou; în revărsarea din abundență a vinului, Iisus se dezvăluie pe Sine Însuși drept Cel ce aduce timpul mântuirii. Veșmântul cel vechi și vinul cel nou ne spun că vechiul a trecut și că veacul cel nou a fost introdus[14].

Secerișul, ca și căsătoria și vinul, este un simbol bine determinat al Veacului celui nou. Secerișul este marele moment de bucurie: „Tu vei înmulți poporul și vei spori bucuria lui. El se va veseli înaintea Ta, cum se bucură oamenii în timpul secerișului și se veselesc la împărțirea prăzilor" (*Is.* 9, 2). „Cel ce umblă plângând, când aruncă sămânța, se întoarce cu veselie când își strânge snopii" (*Ps.* 125, 6).

Secerișul și culesul viei simbolizează Judecata de apoi, cu care începe Veacul cel nou. Având în vedere Judecata tuturor neamurilor, *Ioil* 4, 13 proclamă: „Aduceți seceri, căci holda este coaptă; veniți, coborâți-vă, căci teascul este plin, albiile dau peste margini; fărădelegile lor n-au seamăn". Botezătorul îl înfățișează pe Cel ce vine ca având lopata în mână și adunând grâul Său în jitniță (*Mt.* 3, 12; *Lc.* 3, 17). Sf. Apostol Pavel compară Judecata de apoi cu secerișul (*Gal.* 6, 7 s.). În ultima carte a Bibliei (*Apoc.* 14-15), de pe templul lui Dumnezeu îngerul strigă: „Trimite secera și seceră, că a venit ceasul de secerat, fiindcă s-a copt secerișul pământului". Și îngerul cu putere asupra focului dă replica: „Trimite secera ta cea ascuțită și culege ciorchinii viei pământului, căci strugurii ei s-au copt" (*Apoc.* 14, 18). Ceasul a venit, zice Iisus, atunci când își trimite ucenicii, nu să semene, ci să secere[15]. Holdele sunt albe pentru seceriș (*In.* 4, 35); semănatul și secerișul merg mână în mână (*In.* 4, 36). „Secerișul este mult, dar lucrătorii sunt puțini. Rugați, deci, pe Domnul secerișului, ca să scoată lucrătorii la secerișul Său" (*Mt.* 9, 37 s.; *Lc.* 10, 2; *Ev. lui Toma* 73). Mica parabolă a smochinului, ale cărui mlădițe și frunze sunt solii ale verii, este încă o zicere privind momentul secerișului: „Învățați de la smochin pilda: Când mlădița lui se face fragedă și înfrunzește, cunoașteți că vara este aproape. Așa și voi, când veți vedea împlinindu-se acestea (ταῦτα), să știți că El este aproape, lângă uși" (*Mc.* 13, 28 s. par. *Mt.* 24, 32 s.; *Lc.* 21, 29-31)[16]. Dar cine stă lângă uși? Nimeni altul decât Mesia[17].

Și care este semnul apropiatei Sale veniri? În contextul de față răspunsul este: înfricoșătoarea prevestire, care anunță sfârșitul. Însă este îndoielnic dacă acesta a fost înțelesul originar, deoarece contextul de față (cuvântarea despre semnele sfârșitului) este o compoziție secundară, iar simbolul smochinului este îndreptat în altă direcție: smochinul care înfrunzește semnifică venirea binecuvântării (*Ioil* 2, 22). Prin această asemănare, Iisus urmărea să îndrepte gândirea ucenicilor Săi nu spre ororile sfârșitului veacului, ci spre semnele timpului mântuirii. Smochinul se deosebește de ceilalți arbori din Palestina, ca de pildă măslinul, stejarul de stâncă sau roșcovul, prin faptul că își leapădă frunzele. Astfel că ramurile golașe și spinoase, care îi dau aparența că este mort de-a binelea, dau posibilitatea să se observe, cu o deosebită claritate, revenirea sevei celei noi[18]. Vlăstarele sale, izbucnind pline de viață din moarte, simbol al marelui mister al morții și al vieții, prevestesc vara. În același fel, spune Iisus, își trimite Mesia prevestitorii. Priviți semnele: smochinul uscat este îmbrăcat în verde, mlădițele cele tinere încolțesc, în sfârșit, iarna a trecut, vara e-n prag, cei meniți mântuirii se trezesc la viață nouă (*Mt.*

11, 5), venit-a ceasul, început-a plinirea cea de pe urmă, Mesia bate la ușă (*Apoc.* 3, 20).

Este ziua mântuirii deoarece Mântuitorul este aici. Lumina este aprinsă.

Din nefericire, noi nu știm ce înțeles a dat Iisus asemănării făcliei al cărei loc este în sfeșnic (*Mc.* 4, 21; *Mt.* 5, 15; *Lc.* 8, 16; 11, 33; *Evanghelia lui Toma* 33b). Potrivit contextului (4, 22), Marcu și Toma o pun în legătură cu Evanghelia, Matei cu ucenicii (*cf.* 5, 16), iar Luca cu lumina lăuntrică (*cf.* 11, 34-36). Din exegeză se poate risca o ipoteză despre ceea ce era înțelesul originar. Ce se înțelege prin: „nici nu pun făclia sub obroc"? Căci dacă un obroc de măsurat[19] ar fi fost pus peste un mic opaiț, l-ar fi stins[20]. În căsuțele mici, țărănești, fără ferestre și cu o singură încăpere, lipsite de hogeag[21], se poate prea bine ca aceasta să fi fost metoda curentă de a stinge un opaiț; deoarece a sufla în el ar fi cauzat un fum și un miros neplăcut, precum și riscul unui incendiu, din cauza scânteilor (*cf. Shab.* 3, 6). O redare liberă ar fi: „Nu aprind făclia numai pentru a o stinge din nou imediat. Nu! Locul este în sfeșnic, așa încât să lumineze tuturor celor din casă (pe tot timpul nopții, așa cum încă se obișnuiește printre felahii palestinieni)" (cf. *Mt.* 5, 15).

Ascuțitul contrast între *a aprinde* și *a stinge*, care corespunde contrastului asemănător din metafora sării (a săra – a arunca afară) (cf. *Mt.* 5, 13), ar fi cum nu se poate mai inteligibil dacă zisa a fost rostită de Iisus cu referire la propria Sa minune, poate chiar în împrejurarea în care El fusese avertizat despre pericol și îndemnat să se pună la adăpost (cf. *Lc.* 13, 31). Dar nu era El Acela care să se pună la adăpost. Lampa a fost aprinsă, lumina strălucește, dar nu pentru a fi stinsă din nou! Nu, ci pentru a da lumină! [22]

Lui Iisus Îi plăcea să vorbească despre misiunea Sa prin imagini și simboluri variate, care tradițional Îl zugrăveau drept Izbăvitorul[23]. Un fir de sens eshatologic trece de-a lungul tuturor imaginilor care aparțin acestei categorii. Păstorul[24] este trimis la turma lipsită de păstor și asuprită, „oaia cea pierdută a casei lui Israel" (*Mt.* 15, 24; *cf.* 10, 6; *In.* 10, 1 s.); El caută oaia cea pierdută și o duce acasă (*Lc.* 19, 10)[25]. El adună mica turmă în jurul Său (*Lc.* 12, 32); El își dă viața pentru turma Sa (*Mc.* 14, 27; *In.* 10, 11 ss.); El desparte oile de capre (*Mt.* 25, 32), iar, după marea criză, va merge din nou în fruntea alor Săi, ca Păstor al lor (*Mc.* 14, 28) [26]. Doctorul a venit la cei bolnavi (*Mc.* 2, 17). Învățătorul își dăscălește școlarii cu privire la voia lui Dumnezeu (*Mt.* 10, 24; *Lc.* 6, 40). Solul aduce invitațiile la ospățul mântuirii (*Mc.* 2, 17) [27]. Gospodarul adună familia lui Dumnezeu în jur (*Mt.* 10, 25; *Mc.* 3, 35; *Ev. lui Toma* 99) și invită pe oaspeți la masă (*Lc.* 22, 29 s.), și întocmai ca un servitor, le oferă hrană și băutură (*Lc.* 22, 27). Pescarul rânduiește pescari de oameni în slujba Sa (*Mc.* 1, 17). Arhitectul înalță Templul Veacului celui nou (*Mc.* 14, 38; *Mt.* 16, 18). Regele își face intrarea triumfală în mijlocul strigătelor de bucurie (*Mc.* 11, 1-10 par.): chiar pietrele vor înălța glasuri acuzatoare[28] contra celor ce vor rămâne tăcuți (*Lc.* 19, 40). Totuși, nu trebuie să se treacă cu vederea că în toate aceste metafore sensul este vădit numai pentru credincioși, în timp ce pentru cei din afară ele păstrează secretul Fiului Omului ascuns și încă nedezvăluit[29].

Darurile dumnezeiești ale mântuirii aduc mărturie despre prezența Izbăvitorului. Leproșii sunt curățați, iar moartea și-a pierdut teribila sa putere, așa că ea nu mai este acum decât un somn (*Mc.* 5, 39). Evanghelia este proclamată cu declarația ei despre iertarea păcatelor, supremul dar al erei mesianice[30]. „Dumnezeu[31] vă iartă păcatele voastre" (*Mc.* 2, 5). Printre multele binefaceri ale erei celei noi, zugrăvite în mod simbolic, mai ales una se distinge cu precădere, și anume biruința asupra lui satan. Iisus îl vede pe satan ca pe un fulger aruncat[32] din cer pe pământ (*Lc.* 10, 18)[33], duhurile cele necurate

dau ascultare Duhului lui Dumnezeu (*Mt.* 12, 26); cei legați de satana sunt eliberați (*Lc.* 13, 16). Omul cel puternic este legat, iar cele furate de el îi sunt smulse înapoi (*Mc.* 3, 27 par. *Mt.* 12, 29; *Ev. lui Toma* 35); căci El, Cel ce vine, este aici. El, care va „despuia pe cei puternici de prăzile lor", El, Sluga Domnului, cuceritorul[34]. Este evident că legarea omului celui puternic trebuie înțeleasă ca referindu-se la o experiență reală, deci, în mod clar, la ispitirea lui Iisus. Dintr-o analiză a relatărilor ispitirii lui Iisus (*Mc.* 1, 12 s.; *Mt.* 4, 1, 11; *Lc.* 4, 1-13), reiese că cele trei episoade ale ispitirii din *Mt.* și *Lc.* au existat la origine într-o formă separată, fiindcă *Mc.* 1, 12 s. arată că ispitirea din pustiu a fost la origine transmisă separat, iar *Evanghelia Evreilor* face posibilă o conjectură asemănătoare pentru ispitirea de pe munte[35]. Este, deci, preferabil să se vorbească mai degrabă de trei versiuni ale relatării ispitirii decât de trei ispitiri. Subiectul tuturor celor trei (pustia, poarta templului[36] și muntele) înseamnă biruirea ispitei de a întreține o falsă așteptare mesianică[37]. Deoarece această ispită își are *Sitz im Leben*-ul în perioada de dinainte de Vinerea Mare, iar tentația politică n-a existat pentru Biserica primară, nu este legitim să se atribuie substanța relatărilor despre ispitire imaginației poetice a comunității primare. Dacă este așa, având în vedere *Lc.* 22, 31 s., unde Iisus le vorbește ucenicilor Săi despre un conflict cu satan, se poate presupune că la baza diferitelor versiuni ale relatărilor despre ispitire se află cuvintele lui Iisus, în care, în forma unui *mašal*, El le-a vorbit ucenicilor Săi despre biruința Sa asupra ispitei de a se prezenta pe Sine drept un Mesia politic, poate în scopul de a-i avertiza împotriva unei ispite asemănătoare[38]. Putem, deci, trage concluzia că diferitele variante ale scenariului ispitirii ar trebui să fie strâns asociate cu *Mc.* 3, 27; prin ele, sub forma unui *mašal*, Iisus își asigură ucenicii despre aceeași experiență ca și cea pe care, în *Mc.* 3, 27, o susține împotriva oponenților

Săi; acum, în ceasul acesta, satan însuși este învins, Hristos este mai mare decât satan![39]

Atunci când examinăm materialul, observăm că toate zicerile care anunță că mântuirea este aici sunt asemănătoare. Nu este întâmplător faptul că nici una dintre parabolele elaborate nu aparține acestei categorii. Următoarea noastră secțiune va demonstra că astfel de istorisiri parabolice erau utilizate de Iisus, în primul rând, ca arme de controversă, iar în al doilea rând, pentru a materializa o amenințare sau un strigăt de avertisment și pentru a-și ilustra învățătura. Aici, din contra, unde obiectul Său era mai cu seamă vestirea, Îl găsim pe Iisus în acord cu profeții Vechiului Testament, în special cu Isaia, preferând scurtele asemănări.

2. *Îndurarea lui Dumnezeu pentru cei păcătoși*

Ajungem acum la un al doilea grup de parabole. Ele sunt cele care conțin însăși Vestea cea bună. Evanghelia, în sensul adevărat al cuvântului, nu spune numai că s-au ivit zorii mântuirii aduse de Dumnezeu, că noua Eră a sosit, dar și că Răscumpărătorul a apărut, că, de asemenea, mântuirea este trimisă celui sărac și că Iisus a venit ca un Mântuitor pentru păcătoși. Parabolele din grupul acesta, care sunt cele mai familiare și cele mai importante, au fără excepție o caracteristică specifică și o notă distinctivă, pe care le vom recunoaște când vom observa cui sunt adresate. Parabolele despre oaia cea pierdută și despre drahma cea pierdută sunt adresate cărturarilor cărturari și fariseilor (*Lc.* 15, 2); parabola celor doi datornici este adresată lui Simon fariseul (*Lc.* 7, 40); cuvântul despre cei bolnavi este îndreptat împotriva criticilor lui Iisus din grupa teologilor aparținând partidei fariseice (*Mc.* 2, 16); parabola fariseului și vameșului este adresată fariseilor (*Lc.* 18, 9)[40]; parabola celor doi fii este rostită pentru membrii Sinedriului

(*Mt.* 21, 23). Parabolele care au drept subiect mesajul evanghelic, în sensul său mai restrâns, sunt, după cât se pare, fără excepţie, adresate nu celor sărmani, ci oponenţilor[41]. Aceasta este nota lor distinctivă, *Sitz im Leben*-ul lor: obiectivul lor principal nu este prezentarea Evangheliei, ci apărarea şi protecţia ei; ele sunt arme de controversă îndreptate contra criticilor şi duşmanilor Evangheliei, care se indignează că Iisus poate să declare că Dumnezeu poartă de grijă unor păcătoşi şi al căror atac specific este îndreptat contra practicii lui Iisus de-a mânca împreună cu cei dispreţuiţi. În acelaşi timp, parabolele urmăresc să-i învingă pe oponenţi. Cum îşi apără Iisus Evanghelia contra criticilor ei? El face aceasta în trei moduri:

1. În primul rând, într-o serie de parabole El îndreaptă atenţia criticilor Săi către cei săraci, cărora El le proclamă Vestea cea bună. Cu câtă vioiciune zugrăveşte asemănarea poziţiei lor cu doctorul şi bolnavii: „Cei bolnavi[42] au nevoie de doctor“ (*Mc.* 2, 17). „Nu înţelegeţi de ce îi adun pe cei dispreţuiţi în jurul Meu? Ei sunt bolnavi şi au nevoie de ajutor!“. Parabola celor doi fii (*Mt.* 21, 44)[43] merge chiar mai departe prin cuvintele ei de încheiere: „Adevăr vă zic vouă, că vameşii[45] şi desfrânatele[46] vor intra la Judecata din urmă[46] înaintea voastră, în Împărăţia lui Dumnezeu“. Vameşii, a căror penitenţă voi o priviţi aproape ca imposibilă[47], sunt mai aproape de Dumnezeu decât voi! Căci ei poate că n-au dat ascultare chemării lui Dumnezeu, însă au manifestat părere de rău şi pocăinţă. De aceea, ei sunt primiţi în Împărăţia lui Dumnezeu şi nu voi[48]. Dar mai există încă un motiv pentru care ei se află mai aproape de Dumnezeu decât pioşii care nu înţeleg iubirea lui Iisus pentru păcătoşi, iar acesta este dezvoltat în mica parabolă a celor doi datornici (*Lc.* 7, 41-43).

Pentru a înţelege textul din *Lc.* 7, 41-42, trebuie să se ţină seama de anumite observaţii exegetice din care reiese faptul că episodul relatat în *Lc.* 36-50 are o preistorie.

1) Masa la care fariseul l-a invitat pe Iisus este evident un banchet (κατεκλίθη, v. 36)[49]; acesta este dat în cinstea lui Iisus, deoarece Simon recunoaşte posibilitatea ca Iisus să fie un profet şi ca prin El Duhul lui Dumnezeu, care se îndepărtase, să fi revenit, aducând Veacul cel nou. Deoarece este un act meritoriu să fie invitaţi învăţătorii itineranţi, mai ales atunci când ei predicaseră în sinagogă la o masă de sabat (*cf.* de exemplu, *Mc.* 1, 30 s.), [51] putem să deducem că, încă înainte ca episodul pe care textul îl relatează să fi avut loc, Iisus ţinuse o predică care îi impresionase pe toţi – pe gazdă, pe oaspeţi şi pe un oaspete neinvitat, femeia.

2) Desemnarea femeii ca ἁμαρτωλός (v. 37) arată că ea era sau o prostituată, sau soţia unui bărbat angajat într-o ocupaţie dezonorantă[52]. Având în vedere v. 49, este de preferat primul înţeles menţionat[53]. Chestiunea trebuie să rămână nedecisă: nu ni se spune care era cauza lacrimilor femeii[54]. Tot ceea ce se dezvăluie este o recunoştinţă fără margini; căci a săruta genunchiul sau piciorul unei persoane (v. 38) este semnul gratitudinii celei mai adânc simţite, întocmai celei pe care un om ar putea să o arate celui care i-a salvat viaţa[55]. Cât de complet a fost copleşită femeia de recunoştinţă pentru Mântuitorul ei se vede din faptul că ea, fără să-şi dea seama[56], şi-a lepădat broboada şi şi-a despletit părul pentru a şterge picioarele lui Iisus, deşi era cea mai mare ruşine pentru o femeie să-şi despletească părul în prezenţa bărbaţilor[57]; este adevărat că ea a fost atât de zguduită de a fi înrourat pe Iisus cu lacrimile ei, încât a uitat cu totul unde se afla. Faptul că vv. 37 ss. descriu un gest de cea mai profundă recunoştinţă (pentru iertarea acordată, cum vedem din vv. 41-43, 47) este confirmat de o importantă observaţie lingvistică: ebraica, aramaica şi siriana nu au un cuvânt pentru „mulţumire“ şi „recunoştinţă“[58]. Această lipsă este suplinită de alegerea unui cuvânt care, în context, poate implica emoţia mulţumirii, ca de exemplu *berekh*, „a

binecuvânta“ (ca mulțumire); în acest caz: ἀγαπᾶν. Din aceasta urmează că întrebarea lui Iisus a interpretat (în vv. 44-46) actele femeii ca semne de gratitudine și, în cele din urmă, în v. 47, ἀγαπᾶν poate să aibă, de asemenea, sensul de gratitudine. Deci, în concluzie, este stabilit că în mult discutata frază din v. 47a, mai întâi vine iertarea, așa precum o arată fără echivoc v. 47b, și parabola și aceasta implică faptul că ὅτι din v. 47a indică dovada iertării: „De aceea vă zic vouă că Dumnezeu[59] trebuie să-i fi iertat ei păcatele, oricât de multe erau ele[60], deoarece ea arată o atât de adâncă recunoștință (o iubire plină de recunoștință)[61]; cel căruia Dumnezeu[59] îi iartă puțin, arată puțină recunoștință (iubire recunoscătoare)“. De aceea, relatarea dă de înțeles că, în predica Sa, Iisus oferise iertare. Pe un astfel de fond trebuie să fie înțeleasă parabola celor doi datornici. În ea, Iisus a dat replica neexprimatei critici a lui Simon și a explicat de ce a permis unei femei, care era o păcătoasă, să-L atingă. De ce a lăsat El să se întâmple aceasta?

Astfel arată El contrastul net dintre datoria cea mare și cea măruntă, dintre recunoștința adâncă și cea neînsemnată. Numai săracul poate pătrunde adâncul înțeles al bunătății lui Dumnezeu. „Au nu înțelegi, Simone, că în ciuda vieții sale pline de păcate această femeie este mai aproape de Dumnezeu decât tine? Nu-ți dai seama că ție îți lipsește ceea ce are ea, adică o adâncă recunoștință? Și că recunoștința pe care ea Mi-a arătat-o este îndreptată către Dumnezeu?“ (vezi nota 59).

2. Iisus îndreaptă atenția criticilor veștii celei bune nu numai către cei săraci, ci și către ei înșiși. În parabolele din această grupă, apărarea Evangheliei este însoțită de cea mai aspră mustrare. Voi, zice El, sunteți întocmai ca fiul care a promis să dea ascultare poruncii tatălui său, dar după aceea a nesocotit îndeplinirea promisiunii (*Mt.* 21, 28-31). Sunteți intendenții care an de an au refuzat să dea domnului lor partea cuvenită lui, din produsul pământului său, îngrădind nelegiuire peste nelegiuire asupra lui (*Mc.* 12, 1-9 par.; *Ev. lui Toma* 65)[62]. Voi sunteți ca și acei oaspeți respectabili care (cu grosolănie) au respins invitația la ospăț. Ce drept aveți voi să vă revărsați disprețul și batjocura asupra mizerabilei gloate ce stă la masa mea (*Mt.* 22, 1-10; *Lc.* 14, 16-24; *Ev. lui Toma* 64)?

3. Dar încă nu am vorbit despre cea de-a treia linie de atac, de departe cea mai hotărâtoare, prin care Iisus apără proclamarea veștii celei bune către cei disprețuiți și proscriși. Ea apare cum nu se poate mai limpede în parabola fiului risipitor, care ar putea fi numită, mai corect, parabola despre iubirea Tatălui[63] (*Lc.* 15, 11-32)[64].

Parabola nu este o alegorie, ci o narațiune extrasă din viață, așa cum o arată vv. 18, 21, unde Dumnezeu este numit într-un mod parafrastic: „Tată, am greșit la cer (adică lui Dumnezeu) și înaintea ta“. Astfel, tatăl nu este Dumnezeu, ci un tată pământesc; totuși, unele dintre expresiile utilizate urmăresc să dezvăluie că, prin iubirea sa, el este o imagine a lui Dumnezeu[65]. În v. 12, fiul mai tânăr cere „partea care i se cade“ lui, adică după *Deut.* 21, 17 (primul născut obține de două ori mai mult decât ceilalți fii), o treime din proprietate. Poziția legală era după cum urmează[66]; erau două moduri prin care averea putea trece de la tată la fiu: printr-un testament sau printr-o donație din timpul vieții tatălui. În cazul din urmă, regula era că beneficiarul intra imediat în posesia capitalului, însă dobânda de la acesta devenea disponibilă numai odată cu moartea tatălui[67].

Aceasta înseamnă că: (a) în cazul unei donații din timpul vieții tatălui, fiul obține dreptul de posesiune (pământul în cauză nu poate fi vândut de tată); (b) dar el nu dobândește dreptul de a dispune (dacă fiul vinde proprietatea, cumpărătorul nu poate intra în posesia ei decât la moartea tatălui); și (c) el nu dobândește contractul, care rămâne în posesia fără restricție a tatălui până la moartea sa. Această poziție legală este zu-

grăvită corect în parabolă, atunci când fratele cel mai în vârstă este prezumtiv indicat ca unic moştenitor (v. 31), dar totuşi tatăl continuă să se bucure de contract (vv. 22 s., 29). În v. 12, fiul cel mai tânăr reclamă nu numai dreptul de posesiune, ci şi dreptul de dispoziţie; el doreşte o reglementare, deoarece îşi propune să ducă o viaţă independentă[68]. V. 13: Συναγαγὼν πάντα: după schimbarea proprietăţii în bani lichizi[69]. Ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακράν = el migrează. Mărimea Diasporei, care a fost estimată la peste patru milioane în comparaţie cu o populaţie palestiniană iudaică de cel mult o jumătate de milion[70], ne poate da o idee despre extensiunea împrăştierii (iudaice), care a fost stimulată de tentaţia condiţiilor de viaţă mai favorabile din marile cetăţi comerciale ale Levantului şi de frecventa incidenţă a foametei în Palestina[71]. Fiul mai tânăr este necăsătorit[72], ceea ce ne permite să tragem concluzia asupra vârstei sale; etatea normală pentru căsătorie a unui bărbat era între 18-20 de ani[73]. V. 15: neindicarea schimbării de subiect este un semitism (ἐκολλήθη/ἔπεμψεν): el a fost forţat să se afle în contact cu animale necurate (*Lev.* 11, 7) şi nu va fi putut să ţină sabatul. Deci trebuie să fi fost redus la cel mai jos nivel de degradare şi silit să renunţe la practicarea regulamentară a religiei sale[74]. V. 16 ridică întrebarea de ce n-a luat din mâncarea porcilor. Răspunsul este adus din redarea însăşi a versetului: „Şi el n-ar fi fost decât prea bucuros[75] să-şi umple pântecele[76] cu roşcovele cu care erau hrăniţi porcii (dar era prea dezgustat ca să facă aceasta), şi nimeni nu-i dădea (ceva de mâncare)"[77]. Deci, va fi furat ce mâncare va fi găsit[78]. V. 17: εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών, „el a venit înapoi la sine", „şi-a venit în sine", este în ebraică şi în aramaică[79] o expresie pentru căinţă. V. 18: Ἀναστὰς πορεύσομαι, în aramaică "*ᵃqum wᵉ'ezel*, *Targ.* la *2 Sam.* 3, 21 înseamnă „mă voi duce de îndată". V. 19: Ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου: după reglementarea legală el nu mai are vreo pretenţie nici la hrană, nici la îmbrăcă-

minte. Cere să i se permită să le câştige pe amândouă (prin muncă). V. 20: δραμών: o procedură cum nu se poate mai neobişnuită şi nedemnă pentru un oriental adult, chiar dacă se grăbeşte atât de tare[80]. Κατεφίλησεν αὐτόν: sărutul este (precum în *2 Sam.* 14,) un semn de iertare. V. 21 = 18 s., cu excepţia cuvintelor finale ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου: tatăl nu-i permite să le pronunţe şi transformă cuvintele nerostite în opusul lor; el îl tratează pe cel ce s-a întors, nu ca pe un argat, ci ca pe un oaspete de onoare. În vv. 22 s., tatăl dă trei porunci cu care se poate compara *Fac.* 41, 42; când Iosif a fost desemnat întâistătător, el a primit de la Faraon un inel, o haină fină de in şi un lanţ de aur: (1) Întâi vine roba ceremonială, care în Orient este un semn de înaltă distincţie. Nu are loc nici o acordare de medalii, însă când regele doreşte să onoreze pe un funcţionar merituos, îi dăruieşte o robă preţioasă; investirea cu o haină nouă este deci un simbol al noii Ere[81]. Fiul ce se întoarce este tratat ca un oaspete de onoare. (2) Inelul şi încălţămintea. Săpăturile arheologice au dovedit că inelul trebuie considerat drept un sigiliu; a dărui un inel avea semnificaţia acordării unei autorităţi (cf. *1 Mac.* 6, 15). Încălţămintea este un lux, fiind purtată numai de oameni liberi; aici ea înseamnă că fiul nu mai trebuie să umble desculţ ca un sclav. (3) De regulă, carne se mânca numai rar. Pentru ocazii speciale se gătea un viţel îngrăşat. Sacrificarea lui înseamnă o sărbătoare pentru familie şi pentru servitori şi o primire festivă pentru fiul ce se reîntoarce la masa familiei. Celei trei porunci date de tată sunt semnele manifeste de iertare şi de restaurare, evidente tuturor. În v. 24 avem două imagini extrem de vii în paralelism sinonimic; amândouă descriu schimbarea: învierea din morţi şi găsirea oii pierdute. V. 25: După sărbătorire vine muzica (cântece zgomotoase şi bătăi din palme) şi dansuri ale bărbaţilor[82]. V. 28, παρεκάλει (imperfectul, după aoristele precedente): „îi vorbea cu blândeţe",

„i s-a adresat prietenește". V. 29: Fiul mai în vârstă omite adresarea și-i face tatălui său reproșuri cu grămada. V. 30: El evită să-l numească frate pe risipitorul ce s-a întors acasă; οὗτος este utilizat aici în mod disprețuitor, ca în *Mt.* 20, 12; *Lc.* 18, 11; *Fapt.* 17, 18. V. 31: Cuvântul tatălui este deosebit de afectuos, τέκνον, „dragul meu copil". V. 32, ἔδει: Tatăl nu vorbește prezentând scuze, „trebuie să sărbătoresc", ci cu reproș, „s-ar cuveni să te bucuri și să te veselești, căci cel întors este fratele tău"[83].

Parabola ne descrie, cu o mișcătoare simplitate, cum este Dumnezeu, bunătatea Sa, îndurarea Sa, nemărginita Sa milă, copleșitoarea Sa iubire. El se bucură de întoarcerea celui pierdut, precum Tatăl care a pregătit sărbătorirea de bun venit. Însă acesta este doar conținutul primei părți a parabolei (vv. 11-24); pentru că aceasta are două aplicări: ea descrie nu numai întoarcerea fiului celui mai tânăr, ci și protestul fiului mai mare, iar împărțirea este accentuată de faptul că fiecare jumătate a parabolei se încheie cu același logion (vv. 24, 32). Deoarece prima jumătate este completă prin ea însăși, partea a doua, pare, la prima vedere, de prisos. Dar este greșit a considera din acest motiv partea a doua ca un adaos. Atât lingvistic, cât și faptic, ea se integrează în schema istorisirii, fără a o alegoriza sau a o deforma; ea are o fundamentare în v. 11, iar contrastul dintre cei doi fii își găsește o analogie în *Mt.* 21, 28-31. De ce a adăugat-o Iisus? Nu poate fi decât un singur răspuns: din cauza situației reale. Parabola era adresată unor oameni asemănători fratelui mai mare, oameni care se simțeau jigniți de Evanghelie. Conștiinței lor trebuie să i se adreseze un apel. Iisus le zice: „Iată cât de mare este iubirea lui Dumnezeu pentru copiii Săi cei pierduți și comparați-o cu propriile voastre vieți lipsite de bucurie, de recunoștință și pline de mulțumire de sine. Încetați, deci, de a merge pe căile voastre lipsite de iubire și fiți milostivi! Cei morți sufletește se înalță la o viață nouă, cei pierduți se întorc acasă; bucurați-vă împreună cu ei!". Vedem, deci, că întocmai ca și în celelalte trei parabole cu două tăișuri, accentul cade pe partea a doua[84].

Parabola fiului risipitor nu este, în primul rând, o proclamare a Veștii celei bune către cei săraci, ci o apărare a acesteia față de criticii ei. Justificarea lui Iisus rezidă în nemărginita iubire a lui Dumnezeu. Însă Iisus nu rămâne în defensivă; parabola se întrerupe brusc, iar chestiunea rămâne deschisă. Indubitabil că aceasta este un reflex al situației cu care era confruntat Iisus[85]. Ascultătorii Săi erau în poziția fiului mai mare, care urma să decidă dacă va accepta invitația tatălui său și-i va împărtăși bucuria. Așa că Iisus nu pronunță încă sentința; El are încă speranța de a-i determina să-și abandoneze rezistența față de Evanghelie; El încă speră că ei își vor da seama cât de mult îi desparte de Dumnezeu mulțumirea lor de sine și lipsa de iubire, și că vor ajunge să simtă marea bucurie pe care o aduce Vestea cea bună (v. 32a). Apărarea Veștii celei bune ia forma unui reproș și a unui apel către inimile criticilor Săi.

Recunoașterea faptului că *Lc.* 15, 11-22 este în primul rând o parabolă apologetică, în care Iisus își apără, împotriva criticilor Săi, întovărășirea la masă cu păcătoșii (*cf.* v. 1 s.), implică o consecință foarte importantă[86]. După cum am văzut, Iisus își apără conduita Sa revoluționară, proclamând că „dragostea lui Dumnezeu pentru păcătosul ce se întoarce nu cunoaște margini. Ceea ce fac Eu reprezintă natura și voința lui Dumnezeu". *Astfel, Iisus pretinde că prin acțiunile Sale iubirea lui Dumnezeu față de păcătosul ce se pocăiește devine efectivă.* Astfel, parabola, fără a face nici un fel de afirmație hristologică, se relevă ca o aserțiune învăluită de autoritate: Iisus reclamă pentru Sine că acționează în locul lui Dumnezeu, că El este reprezentantul lui Dumnezeu.

Parabolele îngemănate[87], a oii celei pierdute (*Lc.* 15, 47; *Mt.* 18, 12-14) și a drahmei pierdute (*Lc.* 15, 8-10)[88], sunt

strâns legate de parabola fiului risipitor. În *Lc.* 15, 2, ni se spune că Iisus a primit (προσδέχεται)[89] vameşi şi „păcătoşi" şi că a mâncat împreună cu ei. Termenul „păcătoşi" înseamnă: (1) oameni care duceau o viaţă imorală (de ex. adulteri, răpitori, *Lc.* 18, 11); (2) oameni care urmau o chemare dezordonată (adică o ocupaţie care implica în mod notoriu imoralitate sau lipsă de onestitate), iar din acest motiv erau lipsiţi de drepturi civile, cum ar fi deţinerea de funcţii sau depunerea de mărturii în procedurile legale, de exemplu perceptorii, agenţii fiscali, păstorii, cei ce mânau măgarii, marchitanii şi tăbăcarii[90]. Când fariseii şi cărturarii întrebau de ce Iisus acceptă astfel de oameni drept comeseni, ei nu-şi exprimau surpriza, ci dezaprobarea; dădeau a se înţelege că El era un necredincios şi-i avertizau pe cei ce-L urmau să nu se asocieze cu El. Vv. 4-10: Parabolele îngemănate care conţin replica lui Iisus fac uz de contrastul dintre bărbat şi femeie, precum şi, poate, dintre bogat şi sărac. Este adevărat că proprietarul turmei nu era un om foarte bogat. Pentru beduini mărimea unei turme variază de la douăzeci la două sute de capete de cornute mici[91]; în legea iudaică se socoteşte că trei sute de capete constituie o turmă destul de mare[92]. Deci, cu o sută de oi, omul posedă o turmă de mărime medie; de ea se îngrijeşte el însuşi (ca şi omul din *In.* 10, 12), deoarece nu-şi poate plăti un păstor. Totuşi, el este destul de bogat în comparaţie cu văduva cea săracă. În *Evanghelia lui Toma* (107), parabola oii pierdute sună precum urmează: „Împărăţia este ca şi păstorul care are o sută de oi. Una dintre ele s-a rătăcit, şi era cea mai mare. El a lăsat în urmă pe celelalte nouăzeci şi nouă şi a căutat-o pe aceea una, până ce a găsit-o". Plin de osteneală, el i-a zis oii: „Te iubesc pe tine mai mult decât pe celelalte nouăzeci şi nouă". În *Luca* , parabola până în v. 6 este o întrebare. Comparaţia verbală între *Lc.* 15, 4-7 şi *Mt.* 18, 12-14 relevă câteva variante de traducere; de exemplu: ἐν τῇ ἐρήμῳ, în *Lc.* 15, 4, îi corespunde lui ἐπὶ τὰ ὄρη, din *Mt.* 18, 12, ca traducere a lui *b^etura*, „în ţinutul deluros"[93]. V. 4: τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν; păstorii sunt socotiţi printre păcătoşi ἁμαρτωλοί, pe motiv că sunt bănuiţi că-şi mână turmele în ţarini străine şi că prefac produsul turmelor lor[94]; aceasta însă nu-l împiedică pe Iisus să utilizeze termenul de păstor ca o imagine a actului de iubire al lui Dumnezeu. Καὶ ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν ἕν: Păstorul palestinian îşi numără turma înainte de a-şi aduna-o în ţarc pentru noapte, spre a se asigura că nici unul dintre dobitoace nu s-a pierdut. Numărul nouăzeci şi nouă presupune că numărătoarea tocmai a avut loc[95]. Καταλείπει τὰ ἐνενήκον τα ἐννέα: Toţi experţii în privinţa vieţii palestiniene sunt de acord că păstorul nu poate nicidecum să-şi lase turma nepăzită[96]. Dacă trebuie să caute un animal care s-a piedut, el le lasă pe celelalte pe seama păstorilor care împart cu el ţarcul (*Lc.* 2, 8; *In.* 10, 4 s.), sau le mână într-o peşteră. Tânărul păstor de capre Muhammad ed-Dib, care a descoperit grota 1 de la Qumran, a făcut numărătoarea turmei sale la neobişnuita oră 11 a. m., deoarece omisese în două rânduri să le numere seara; înainte de a porni în căutarea caprei pe care o pierduse, el a cerut celor doi tovarăşi ai săi să aibă grijă de turma sa (55 de capete)[97]. Ἐν τῇ ἐρήμῳ: ἡ ἔρημος este aici păşunea din dezolantul ţinut deluros. Πορεύεται ἐπὶ τὸ ἀπολωλός (în *Ev. lui Toma*): motivul ostenitoarei căutări a păstorului este prezentat ca fiind pierderea oii celei mai mari şi mai valoroase, la care el ţinea mai mult decât la celelalte. O comparaţie cu *Mt.* şi *Lc.*, ca şi cu tendinţa generală a mesajului lui Iisus, arată că aceasta este o înţelegere total greşită a parabolei. Căci expresia utilizată de Matei (v. 14), „unul dintre aceştia mai mici", precum şi fondul parabolei din *Lc.*, cu versetul 5, tind să arate că este mai probabil ca oaia pierdută să fi fost considerată ca una deosebit de slabă. Nu valoarea animalului l-a determinat pe păstor să pornească în căutarea lui, ci, pur şi simplu, faptul că îi

aparținea, iar fără ajutorul său oaia nu și-ar fi putut găsi drumul spre turmă. Afirmația din v. 5 (absentă din *Mt.*), că păstorul își pune oaia pe umeri, când a găsit-o, n-ar trebui să mă ducă la a atribui această asemănare influenței asupra lui Luca a reprezentării lui Hermes Kriophoros, deoarece acest act este un fapt cotidian în Orient. Când o oaie s-a rătăcit de turmă, de obicei, zace jos neajutorată și nici nu se mișcă, nici nu se ridică în picioare, nici nu fuge. Deci păstorul nu are altceva de făcut decât s-o ia și s-o care, iar dacă este vorba de o distanță lungă, el nu poate face altfel decât să o pună pe umeri, adică în jurul gâtului[98], apucându-i cu câte o mână picioarele de dinainte și pe cele de dinapoi, sau, dacă are nevoie să-și păstreze o mână liberă pentru a-și ține bâta ciobănească, el ține toate cele patru membre apăsându-le ferm cu o singură mână pe pieptul său[99]. V. 6: συγκαλεῖ (6, 9) sugerează pregătirea unei sărbători[1]. V. 8: În parabola drahmei pierdute, care până la v. 9 urmează, de asemenea, să fie citită ca o întrebare, cele zece drahme îi vor aminti, oricui îi este familiară Palestina arabă, de acea găteală a capului, la femei, împodobită cu monedele care sunt parte din zestrea lor, și care nu poate fi lăsată deoparte nici măcar în somn[2]; obiceiul de a purta dinari de aur este de asemenea atestată de *Tosefta*[3]. Dacă cele zece drahme ale femeii erau pe broboada ei, atunci, într-adevăr, ea era o ființă foarte săracă, având în vedere că astăzi multe femei se fălesc cu broboade împodobite cu sute de monede de aur și argint[4]. „Ea aprinde o făclie" nu pentru că este noapte, ci pentru că ușa joasă lasă să intre doar foarte puțină lumină în mizerabila locuință fără ferestre[5]; și ea „mătură casa" cu o ramură de palmier[6] deoarece, în întuneric, această mătură ar putea face ca moneda să zăngănească pe pardoseala de piatră. V. 9: dacă συγκαλεῖ urmează a fi înțeles aici ca pregătirea unei sărbători, atunci în cazul femeii sărace expresia ar putea fi interpretată ca o petrecere modestă cu prietenii și vecinii ei.

Amândouă parabole se termină cu o sentință care conține o parafrază pentru numele divin, deoarece lui Dumnezeu nu I se pot atribui emoții. Deci trebuie să traducem *Mc.* 15, 7: „Așa și Dumnezeu, la Judecata de pe urmă, se va bucura mai mult pentru un păcătos[7] care s-a pocăit[8], decât pentru nouăzeci și nouă de persoane respectabile (δίκαιοι), care n-au săvârșit nici un păcat greu"[9] (după *Mt.* 18, 14: „Astfel se bucură Dumnezeu când unul dintre cei mai neînsemnați este mântuit")[10]; în mod adecvat, *Lc.* 15, 10 ar trebui să fie tradus: „Deci, vă zic vouă, că Dumnezeu[11] se va bucura[12] de un singur păcătos care se căiește". Acel *tertium comparationis* din *Lc.* 15, 4-7 nu este legătura intimă dintre păstor și turmă (ca în *In.* 10, însă aceasta nu se potrivește cu *Lc.* 15, 8-10), nici nu este neobosita căutare (ca în *Mt.* 18, 12-14, în contextul actual)[13], ci pur și simplu bucuria. „Regăsirea produce bucurie nemărginită"[14]. Așa cum păstorul se bucură de mielul adus acasă, iar femeia săracă de drahma regăsită, așa se va bucura și Dumnezeu. Timpul viitor din *Lc.* 15, 7 trebuie înțeles într-un sens eshatologic: la Judecata de apoi, Dumnezeu se va bucura când printre mulți drepți va afla un păcătos disprețuit, asupra căruia El să poată pronunța iertarea, ba mai mult, acesta îi va face chiar și mai mare bucurie. Astfel este caracterul lui Dumnezeu; este buna Sa plăcere ca cei pierduți să fie răscumpărați, deoarece ei sunt ai Lui; rătăcirile lor I-au produs durere, așa că Se bucură de întoarcerea lor acasă. Despre „bucuria răscumpărătoare" a lui Dumnezeu vorbește Iisus, bucuria întru iertare.

Iată în ce mod Iisus apără Evanghelia: „Deoarece îndurarea lui Dumnezeu este atât de nesfârșită încât suprema Sa bucurie stă în a ierta, misiunea Mea ca Mântuitor este să-i smulg lui satan prada sa și să aduc acasă pe cei pierduți". O dată mai mult, Iisus se comportă ca reprezentantul lui Dumnezeu.

După cum am văzut deja la pp. 38 ss., parabola lucrătorilor tocmiți la vie (*Mt.* 20, 1-15)[16] urmărește, de asemenea,

apărarea Evangheliei față de criticii ei. V. 1: Avem în față o parabolă cu un început în dativ: „Astfel este cu Împărăția lui Dumnezeu"[17]. Împărăția nu este comparată nici cu stăpânul casei, nici cu lucrătorii tocmiți la vie ci, ca adeseori, venirea ei este comparată cu o plată[18]. Dar în *Mt.* 20, 1, ca și peste tot în predica lui Iisus, Împărăția lui Dumnezeu urmează a fi înțeleasă într-un sens eshatologic: Αμα πρωΐ: „în zori". V. 2: Un dinar[19] este plata obișnuită pe zi și pentru un lucrător[20]. V. 3: „Pe la ceasul al treilea", adică pe la 8-9 p. m.[21]. Ἑστῶτας ἐν τῇ ἀγορᾷ-ἑστῶτας: are aici sensul atenuat de a fi prezent, ca în *In.* 1, 26; 18, 28; *Mt.* 13, 2. Nici un oriental nu vrea să stea cu orele în piață[22], dar iată că ei stau degeaba și flecăresc prin piață. V. 4, Δίκαιον, „ceea ce e drept și cinstit": ei vor înțelege prin aceasta că plata lor va fi o fracțiune de dinar. V. 6: Faptul că între orele 4 și 5 p.m. stăpânul casei încă mai căuta lucrători demonstrează că lucrarea era neobișnuit de urgentă. Culesul viei și tescuirea strugurilor trebuiau să fie terminate înaintea ploilor de toamnă; cu o recoltă bogată, cursa contra timpului devenea serioasă. Întrebarea din v. 6b nu exprima o surpriză, ci un reproș. V. 7: Slaba lor scuză disimulează caracteristica indiferență orientală[23]. V. 8: plata simbriilor seara este o uzanță atât de curentă (*Lev.* 19, 13; *Deut.* 24, 14 s.), încât emiterea unui ordin special sugerează un oarecare scop bine definit în mintea proprietarului. Această intenție specială cu siguranță că nu era așa cum ar fi putut să pară la prima vedere, ca cei din urmă să fie primii care să-și primească plata, ci ca toți, fără excepție, să-și primească salariile pe ziua întreagă[24]. Ἀπόδος τὸν μισθόν înseamnă „plătește salariile (pe întreaga zi)", iar ἀρξάμενος ἀπό poate că are sensul atenuat de „incluzând"[25]. V. 11, Κατὰ τοῦ οἰκοδεσπότου: Cu greu se poate presupune că stăpânul casei este prezent; deci zgomotoasele lor plângeri trebuie să se fi îndreptat spre casa lui[26]. V. 12, οὗτοι: ei îi forțează pe tovarășii lor lucrători, pe nedrept privilegiați, să vină cu dânșii[27]. În indignarea lor, ei omit adresarea (cf. *Lc.* 15, 29). Ei au suferit o îndoită nedreptate: (1) au fost obligați să muncească din greu timp de douăsprezece ore, pe când ceilalți au lucrat numai[28] o singură oră; (2) au lucrat în căldura arzătoare a amiezii, iar ceilalți în răcoarea serii. Deci ei consideră că durata și asprimea muncii lor le dă dreptul la o plată mai ridicată. V. 13, Ἑνί = *hadh* = τινί: el îl ia deoparte pe principalul protestatar[29]. Ἑταῖρε: Ei trecuseră cu vederea adresarea: stăpânul casei îi face să se rușineze prin felul său de a li se adresa (cf. *Lc.* 15, 31). Cuvântul ἑταῖρε este un mod de adresare către cineva cu nume necunoscut[30]; el implică o atitudine care este deopotrivă prietenească și plină de reproș: „dragă băiete", „camarade". În toate cele trei locuri din Noul Testament în care apare acest termen (*Mt.* 20, 13; 22, 12; 26, 50), persoana căreia i se adresează este în culpă[31]. Οὐκ ἀδικῶ σε (cf. *Lc.* 18, 11, unde ἄδικοι înseamnă „înșelători"), „eu nu te înșel". V. 14, Καὶ ὕπαγε: „Nu mai ai nici o treabă aici". Θέλω: „Aceasta este intenția mea fermă". V. 15: Ἐν τοῖς ἐμοῖς este redat în mod obișnuit prin „cu ceea ce este al meu" (ἐν = *b*ᵉ instrumental); în acest caz ar fi fost de așteptat ἐκ τῶν ἐμῶν [32]. Înțelesul este „în propria mea avere" (ἐν = *b*ᵉ local) [33]. Ὀφθαλμὸς πονηρός înseamnă „invidie" (*Mc.* 7, 22). V. 16: asupra acestui verset, vezi pp. 39 ss. Cât despre prezentul istoriei din vv. 6, 7 (de două ori), 8, vezi p. 238, n. 34.

Limpezimea și simplitatea cu care parabola noastră prezintă Vestea cea bună iese puternic în relief prin comparație cu o paralelă rabinică, care s-a păstrat în Talmudul ierusalimitean. Un distins învățat, Rabbi Bun bar Hijja, a murit de tânăr, pe la anul 325 d. Hr., în aceeași zi în care s-a născut propriul său fiu omonim, ulterior cunoscut ca Rabbi Bun al II-lea. Foștii săi dascăli, care deveniseră colegii lui, s-au adunat să-i aducă ultimele onoruri, iar unul dintre ei, Rabbi Ze'ra, a rostit orația funebră sub forma unei parabole. El a început prin a zice că situația era întocmai aceleia a unui rege care a tocmit un mare număr de lucrători. Două ore după ce lucrul începuse,

regele îi inspectă pe lucrători. El văzu că unul dintre ei îi depășea pe ceilalți în hărnicie și în îndemânare. El îl luă de braț și se preumblă cu dânsul până seara. Când lucrătorii veniră să-și primească plata, fiecare dintre ei primi aceeași sumă ca și toți ceilalți. Atunci ei murmurară și ziseră: „Noi am lucrat ziua întreagă, iar omul acesta numai două ore și totuși l-ai plătit ca pentru ziua întreagă". Iar regele răspunde: „Nu v-am nedreptățit. Căci acest lucrător a făcut în două ore mai mult decât ați făcut voi toată ziua". Tot astfel se încheia orația funebră a lui Rabbi Bun bar Hijja care a săvârșit mai multe în scurta sa viață de 28 ani decât mulți învățați cu plete cărunte, în 100 de ani (de aceea, după o scurtă durată de muncă, Dumnezeu l-a luat de mână și l-a adus la Sine) [34].

Asemănarea dintre versiunea parabolei în Noul Testament și cea talmudică este atât de izbitoare încât cu greu poate fi atribuită întâmplării. Ea ridică întrebarea dacă nu cumva Iisus a făcut uz de o parabolă iudaică, reeditând-o, sau dacă nu cumva Rabbi Z"ra a utilizat o parabolă a lui Iisus, poate fără să-și dea seama de sursa ei. Putem afirma, cu o probabilitate învecinată cu certitudinea, că prioritatea îi aparține lui Iisus, lăsând deoparte faptul că rabinul a trăit cu 300 de ani după Iisus. Motivele sunt că versiunea rabinică manifestă trăsături secundare (de ex, proprietarul aici a devenit rege) [35] și are un caracter artificial (regele se plimbă cu harnicul lucrător de la 8 a. m., până la 6 p. m., adică 10 ore); însă trăsătura cea mai semnificativă este că numai la Iisus murmurul lucrătorilor nemulțumiți este făcut să se nască în mod firesc din situația reală pe care o înfățișează parabola. Deci transformarea pe care parabola a suferit-o în gura învățătorului rabin este cu atât mai instructivă. În timp ce, în alte privințe, desfășurarea istorisirii în ambele versiuni este substanțial aceeași, ele diferă în mod esențial într-un punct. În versiunea rabinică, lucrătorul care a muncit doar pentru scurt timp a făcut mai mult decât toți ceilalți; el este prezentat ca meritându-și pe deplin răsplata, iar scopul parabolei este de a-i lăuda desăvârșirea. În parabola lui Iisus, lucrătorii care au fost angajați la urmă nu dau nicidecum dovadă că ar putea să pretindă plata pentru o zi întreagă; faptul că ei totuși o primesc se datorează bunătății celui care i-a angajat. Astfel că în aceste amănunte aparent banale rezidă diferența dintre două lumi: lumea meritului și lumea harului, Legea în contrast cu Evanghelia.

Parabola noastră este situată într-o perioadă în care mijește spectrul șomajului[36]. La origine, după cum am văzut[37], parabola, rostită în fața unor oameni care se asemănau lucrătorilor cârtitori, se încheia cu întrebarea plină de reproș (v. 15): „Oare sunteți invidioși pentru că eu sunt bun?". Dumnezeu este zugrăvit acționând întocmai ca un patron care are compasiune pentru șomeri și familiile lor. El acordă vameșilor și păcătoșilor o participare cu totul nemeritată la Împărăția Sa. Așa se va purta El cu dânșii și în ziua cea de apoi. Astfel este El, zice Iisus; și fiindcă așa este El, așa sunt și Eu; apoi Eu lucrez după poruncile Sale și în locul Său. Oare veți cârti împotriva bunătății lui Dumnezeu? Acesta este miezul apărării Evangheliei de către Iisus; iată cum este Dumnezeu: numai bunătate.

Mai rămân câteva parabole închinate acestei idei centrale, la care Iisus n-a obosit niciodată să recurgă. Parabola fariseului și vameșului (*Lc.* 18, 9-14) este, potrivit versetului 9, adresată „către unii care se încredeau în ei înșiși (în loc de Dumnezeu) că sunt drepți și priveau pe ceilalți cu dispreț" [38], adică fariseilor. Că lor le era adresată parabola, se confirmă prin conținutul ei.

Asindetele semitizante (vv. 11, 12, 13) nu mai apar în așa profunzime în nici o altă parabolă lucanică[39]; mai mult, alte detalii de limbaj și de conținut pun în lumină faptul că parabola aparține unei tradiții palestiniene timpurii. V. 10: Cei doi bărbați se duc la templu la ceasul rugăciunii, adică pe la 9

a.m. sau 3 p. m. V. 11, πρὸς ἑαυτόν: ordinea cuvintelor nu este certă; ele au fost puse în legătură, fie cu προσηύχετο (BΘλ), fie cu σταθείς (Ad [καθ'] –Wφ). Din acestea două, numai cel de-al doilea aranjament (σταθεὶς πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα προσηύχετο) corespunde stilului semitic de vorbire[40]. Πρὸς ἑαυτόν redă un reflexiv aramaic (*leh*), care pune un accent apăsat pe acțiune. Astfel că expresia ar avea cam înțelesul următor: „El se așeză într-o poziție proeminentă și își rosti rugăciunea". În V. 11b rugăciunea înșiră păcatele de la care fariseul s-a înfrânat, iar în V. 12 faptele sale bune. Ἅρπαξ spre deosebire de λῃστής, înseamnă „un pungaș", iar ἄδικος (ca și *1 Cor.* 6, 9) înseamnă „escroc". V. 12 este din punct de vedere gramatical o sentință independentă, însă logic ea depinde de εὐχαριστῶ σοι[41], deci ar trebui să o redăm prin „mulțumescu-ți ție că...", după care el menționează două fapte ale sale: (1) În timp ce Legea prescria numai un singur post anual, anume cel din Ziua Împărtășirii, el postea de bună voie de două ori pe săptămână, lunea și joia, în aparență drept mijlocire pentru păcatele poporului[42]. Oricine căruia Orientul îi este familiar își dă seama că, din cauza căldurii, abținerea de la băutură este elementul cel mai aspru al unui post. (2) El dă zeciuială din tot ceea ce a cumpărat, prin aceasta asigurându-se că nu s-a folosit de nimic din care să nu fi dat zeciuială, deși din grâu, vin și untdelemn ar fi trebuit să dea zeciuială producătorul[43]. Acesta era, deci, un act meritoriu remarcabil de lepădare de sine voluntară; la ofranda sa personală, el adăuga zeciuiala agricolă. V. 13: În timp ce impozitele, precum impozitul capital și cel funciar erau colectate de funcționari de stat, taxele unui district erau arendate, după cât se pare, celui care licita mai mult. Deci strângătorii acestor taxe extrăgeau profituri particulare din tranzacții. Fără îndoială că tarifele erau stabilite de stat, însă colectorii nu duceau lipsă de portițe pentru a spolia populația. După părerea generală, ei erau de aceeași teapă cu

tâlharii; ei nu posedau drepturi civile[44] și erau ocoliți de toate persoanele respectabile. Μακρόθεν ἑστώς: în contrast cu fariseul (v. 11), el a rămas la distanță. Οὐκ ἤθελεν: „el nu se încumeta[45]; lovirea pieptului sau, mai exact, a inimii, ca sălaș al păcatului"[46], este o manifestare a celei mai adânci căințe. V. 14a: El s-a dus acasă (lit. „jos", deoarece templul este situat pe un deal înconjurat de văi, cu excepția părții de nord). δεδικαιωμένος: δικαιοῦσθαι (pasiv) înseamnă în iudaismul târziu „a obține dreptate", „a fi achitat", „a afla dreptate", „favoare", „har"[47]. O paralelă deosebit de instructivă la *Lc.* 18, 14a este oferită de *4 Ezd.* 12, 7 (latin), unde se spune într-o rugăciune: *Dominator domine si inveni gratiam ante oculos tuos et si iustificatus sum apud te prae nultis et si certum ascendit deprecatio mea ante faciem tuam* [...]. Aici paralelismul *inveni gratiam* și *iustificatus sum* înseamnă „a afla bunăvoință". Cu pasivul utilizat ca o circumlocuțiune pentru numele divin, δεδικαιωμένος ar trebui deci să fie redat prin „(el s-a dus acasă) ca unul căruia Dumnezeu îi acordase bunăvoința Sa". Pasajul nostru este unicul, în Evanghelii, în care verbul δικαιοῦν este utilizat într-un sens similar celui în care îl utilizează în general Sf. Pavel. Totuși, influența paulină nu poate fi luată în considerare aici, deoarece ea este exclusă prin construcția semitizantă nepaulină a lui δικαιοῦν cu παρά sau cu ἤ pe care o vom discuta în continuare. Textul nostru arată, pe de altă parte, că doctrina paulină despre îndreptări își are rădăcinile în învățătura lui Iisus[48]. Παρ' ἐκεῖνον (ℵBL) sau ἢ ἐκεῖνος (WΘ) sunt tentative de a traduce un aramaic *min* (gramatica semită nu are comparativ și nici superlativ, ci le exprimă pe amândouă prin prepoziția *min)*[49], așa că am putea traduce prin „mai îndreptat decât celălalt". Totuși, acest comparativ *min* este foarte adesea utilizat cu un sens exclusiv (de ex.: *2 Sam.* 19, 44: *bdwd* [citit: *b*ᵉ*khor*] '*ᵃni mimm*ᵉ*kha*, în *Septuaginta*, πρωτότοκος ἐγὼ ἢ σύ, „Eu sunt primul născut și nu tu"; *Ps.*

45 (*Septuaginta* 44), 8: *m^ešah^akha... šāmān meh^abherākha*, în *Septuaginta* ἔχρισέν σε...ἔλαιον...παρὰ τοὺς μετόχους σου, "El te-a uns pe tine cu untdelemn şi nu pe tovarăşii tăi"; *Rom.* 1, 25: „Ei s-au închinat făpturii în locul (παρά) Făcătorului" ş.a.)[50]; de notat, în special, locuţiunea δικαιοῦσθαι ἤ, *cf. Septuaginta*, *Fac.* 38, 26: δεδικαίωται Θάμαρ ἢ ἐγώ („Tamar este dreaptă şi nu eu")[51]. Sensul frecvent exclusiv trebuie acceptat şi pentru *Lc.* 18, 14a: „Dumnezeu şi-a revărsat bunăvoinţa către el şi nu către celălalt"[52]. Astfel o judecată aspră este implicată în παρ' ἐκεῖνον: Dumnezeu n-a primit rugăciunea fariseului. V. 14b. conţine o concluzie generalizatoare, care afirmă o temă evanghelică favorită, anume inversarea eshatologică a condiţiilor existente[53]. Ea este exprimată în forma unui paralelism antitetic, care înfăţişează conduita lui Dumnezeu la Judecata de apoi[54]: El îl va smeri pe cel mândru şi-l va înălţa pe cel smerit.

Celor dintâi ascultători ai ei, parabola trebuie să li se fi părut izbitoare şi de necrezut. O rugăciune foarte asemănătoare cu rugăciunea fariseului ne-a parvenit din secolul întâi după Hristos, în Talmud: „Mulţumescu-ţi ţie, Doamne, Dumnezeul meu că mi-ai dat partea mea la un loc cu cei ce stau în scaunul învăţăturii, şi nu cu cei ce stau la colţurile uliţelor; căci eu mă duc devreme la muncă, şi ei tot devreme sunt la muncă; eu mă zoresc să lucrez asupra cuvintelor *Torei*, iar ei se zoresc să lucreze la lucruri de o clipă. Eu mă ostenesc, se ostenesc şi ei; eu mă ostenesc şi prin aceasta câştig, pe când ei se ostenesc fără nici un câştig. Eu alerg şi aleargă şi ei; eu alerg spre viaţa Veacului ce va să fie, iar ei aleargă spre prăpastia nimicirii" (b. *Ber.* 28b)[55]. De aici putem vedea că rugăciunea fariseului din *Lc.* 18, 11 s. este luată din viaţă şi, într-adevăr, avem în rugăciunea din b. *Ber.* 28b un comentariu la εὐχαριστῶ din *Lc.* 18, 11. În realitate, el aduce mulţumiri pentru călăuzirea dumnezeiască. El ştie că îşi datorează celălalt eu al său, acel eu

mai bun, „Dumnezeului său", care „i-a făcut parte" printre cei care îşi iau îndatoririle religioase în serios. El nu şi-ar schimba cu nici un preţ locul cu un alt om, chiar dacă acesta ar fi cu mult mai bun decât el, căci calea sa, oricât ar fi de istovitoare, are făgăduinţa „vieţii Veacului ce va să fie". Oare nu are o mulţime de motive pentru recunoştinţă? Şi să se observe că rugăciunea sa nu cuprinde nici o cerere, ci numai mulţumire[56]. Căci lui i s-a garantat „cea mai mare binecuvântare pe care şi-o poate dori vreun om, adică o pregustare a lumii ce va să vină"[57]. Ce greşeală se poate găsi în rugăciunea sa? Vameşul, de asemenea, trebuie privit din punctul de vedere al timpului său. El nu îndrăzneşte „nici măcar să-şi ridice ochii spre cer", ca să nu mai vorbim despre mâinile sale (aşa trebuie să completăm noi descrierea), deoarece ridicarea mânilor făcea parte din gestul uzual al rugăciunii; el însă stătea cu capul plecat şi cu mâinile încrucişate pe piept[58]. Ceea ce urmează nu face parte din atitudinea uzuală de rugăciune[59]; ea este o expresie a disperării[60]. Bărbatul se izbeşte cu pumnii în piept[61], uitând cu totul unde se află, copleşit de amarnicul simţ al îndepărtării sale de Dumnezeu. El şi familia sa sunt într-o situaţie fără speranţă, deoarece pentru el pocăinţa implică nu numai abandonarea modului său păcătos de viaţă, adică a ocupaţiei sale, ci şi restituirea întregului său câştig fraudulos, plus un adaos de o cincime. Cum să-i ştie el pe toţi cu care a avut de-a face? Nu numai situaţia sa este fără speranţă, ci până şi strigătul său după îndurare. Şi atunci vine fraza concluzivă: „Zic vouă ca acesta s-a coborât mai îndreptat la casa sa, decât acela" (*Lc.* 18, 14a). Dumnezeu l-a iertat pe acesta, dar nu l-a iertat pe celălalt! O atare concluzie trebuie să-i fi copleşit cu totul pe cei care au auzit-o. Ea depăşea capacitatea de imaginaţie a oricăruia dintre ei. Căci ce greşeală săvârşise fariseul, iar vameşul ce făcuse pe calea îndreptării? Lăsând la o parte v. 14b[62], Iisus nu se ocupă de această întrebare. El spune pur şi simplu:

aceasta este hotărârea lui Dumnezeu. Însă El ne oferă o explicaţie indirectă a aparentei nedreptăţi a lui Dumnezeu. Rugăciunea vameşului este un citat. El se foloseşte de cuvintele introductive ale *Ps.* 51[63], adăugând doar (cu un sens adversativ) τῷ ἁμαρτωλῷ, „Dumnezeul meu,[64] ai milă de mine, deşi sunt atât de păcătos" (v. 13). Dar găsim în acelaşi *Psalm*: „Jertfa lui Dumnezeu: duhul umilit, inima înfrântă şi smerită, Dumnezeu nu o va urgisi" (v. 19). Caracterul lui Dumnezeu, zice Iisus, este aşa cum e descris în *Ps.* 51 (*Septuaginta*, *Ps.* 50). El primeşte cu braţele deschise pe cel disperat, pe păcătosul deznădăjduit, şi îl respinge pe cel trufaş. El este Dumnezeul celor în disperare, iar pentru cei cu inima înfrântă îndurarea Sa este fără de margini. Astfel este Dumnezeu şi în acest fel lucrează El prin Mine.

Este, de asemenea, posibil ca asemănarea parabolică despre tatăl şi fiul său (*Mt.* 7, 9-11; *Lc.* 11, 11-13) să aibă în vedere apărarea Evangheliei. A. T. Cadoux[65] a arătat că: (a) Iisus a adresat condamnarea πονηροὶ ὄντες în altă parte, nu ucenicilor Săi, ci fariseilor (*Mt.* 12, 34), şi că (b) în *Mt.* 7, 11b, schimbarea de la persoana a doua la cea de-a treia este izbitoare (El nu zice, cum ne-am fi aşteptat din conexiunea ei actuală, „El vă va da vouă", ci „va da cele bune celor care cer de la El"). Deci, cei care-i cer lui Dumnezeu sunt puşi în contrast cu ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες. De aici Cadoux trage concluzia că ne aflăm în faţa unei declaraţii polemice a lui Iisus. El se exprimă în favoarea priorităţii formei lucanice a acestei rostiri (11, 13: δώσει πνεῦμα ἅγιον), pe care îşi bazează sugestia că situaţia care a cauzat acest loghion a fost controversa referitoare la Beelzebul. Într-adevăr, se zice: „Aşa precum voi daţi daruri bune copiilor voştri, tot aşa Dumnezeu le dăruieşte celor ce cer de la El acel Duh prin care scot Eu demonii". Conjectura că în *Mt.* 7, 8-11 par. găsim o declaraţie polemică a lui Iisus primeşte o confirmare evidentă în *Mt.* 12, 34 şi în schimbarea

de la persoana a II-a la a III-a, în *Mt.* 7, 8- 11. La aceasta trebuie să se adauge faptul că întrebarea: τίς ἐξ ὑμῶν introduce în general cuvinte ale lui Iisus, adresate oponenţilor (*Mt.* 12, 11; *cf.* par. *Lc.* 14, 5; 15, 4; de asemenea, 11, 5. Însă preferinţa lui Cadoux pentru versiunea lucanică nu este necesară. Ἀγαθά (*Mt.* 7, 11) are aceeaşi semnificaţie eshatologică ca şi πνεῦμα ἅγιον (*Lc.* 11, 13), deoarece τὰ ἀγαθά (vorbirii semite îi lipseşte superlativul) desemnează în mod frecvent darurile Epocii mesianice (*Rom.* 3, 8; 10, 15 citat din *Is.* 52, 7[66]; *Evr.* 9, 11; 10, 1, cf. *Lc.* 1, 53). Deci am putea foarte bine să considerăm *Mt.* 7, 9-11 par. drept un cuvânt al lui Iisus îndreptat împotriva greşitei interpretări a cuvintelor şi a faptelor Sale. Obişnuitul atac al adversarilor lui Iisus, în privinţa proclamării de către El a Evangheliei către cei dispreţuiţi, poate fi sugerat, în modul cel mai firesc, drept prilej pentru rostirea acestui cuvânt. Vameşii se roagă lui Dumnezeu (*Lc.* 18, 13a), iar El îi ascultă. Nemaipomenit! Însă Iisus răspunde: „Ochii voştri sunt închişi în faţa bunătăţii părinteşti a lui Dumnezeu. Gândiţi-vă numai cum vă purtaţi voi cu copiii voştri. Dacă cu toate că sunteţi răi, ştiţi să daţi daruri bune copiilor voştri, de ce nu vreţi să credeţi că Dumnezeu va da darurile Veacului celui nou celor care le cer de la El?".

În sfârşit, să reamintim parabola celor doi datornici, unul datorând mult, iar celălalt puţin, însă amândoi iertaţi de creditorul lor (*Lc.* 7, 41-43). Desigur, o *rara avis* [67] printre creditori! Unde se mai află aşa ceva? Este clar că Iisus vorbea despre Dumnezeu, despre neînchipuita Sa bunătate. „Nu înţelegi, Simone? Dragostea acestei femei pe care tu o dispreţuieşti este expresia nemărginitei ei recunoştinţe pentru bunătatea de neconceput a lui Dumnezeu. Judecându-ne greşit şi pe ea şi pe Mine, scapi cel mai bun dar al lui Dumnezeu!".

Toate parabolele din Evanghelie sunt o apărare a Veştii celei bune. Proclamaţia reală a veştii celei bune către păcătoşi a

luat o formă diferită: în oferirea iertării, în invitația făcută de Iisus celor vinovați să guste din ospitalitatea Sa, în chemarea Sa de a fi urmat. Nu păcătoșilor a adresat El parabolele evanghelice, ci criticilor Săi, adică celor care L- au condamnat pentru că îi aduna în jurul Său pe cei disprețuiți. Adversarii Săi erau dezamăgiți, deoarece ei așteptau o zi a mâniei; ei își închiseseră inimile în fața Veștii celei bune, deoarece se hotărâseră să umble după voia lui Dumnezeu, să-L slujească cu o evlavie neclintită și, astfel făcând, ajunseseră să aibă o prea bună părere despre ei înșiși. Pentru acești oameni Evanghelia era o sminteală; și să se noteze că în cuprinsul ei nu era vorba de sminteala Crucii (*1 Cor.* 1, 23), ci un motiv de sminteală care premerge Crucii: aparența umilă a comunității mesianice – un punct de oarecare importanță în legătură cu chestiunea autenticității. Iară și iară, ei întreabă: „De ce te însoțești cu lepădăturile acestea ocolite de toți oamenii?". Iar El răspunde: „Pentru că ei sunt bolnavi și au nevoie de Mine, pentru că ei se căiesc într-adevăr, pentru că ei simt gratitudinea copiilor iertați de Dumnezeu. Pe de altă parte, pentru că voi, cu inimile voastre lipsite de iubire, pline de trufie și nesupuse, ați respins Evanghelia. Însă, mai presus de toate, pentru că Eu știu cum este Dumnezeu, Cel atât de bun față de cei sărmani, Cel atât de bucuros când cei pierduți sunt aflați, Cel copleșit de o dragoste părintească la întoarcerea fiului Său, Cel atât de îndurător față de cei obidiți, față de cei fără de speranță, și de cei în nevoie. De aceea!".

3. *Marea certitudine*

Acest grup de parabole, de care țin pe de o parte cele patru parabole contrastante (grăuntelele de muștar, aluatul, semănătorul, gospodarul răbdător), iar pe de altă parte de parabolele judecătorului nedrept și omului care cere ajutor în timpul

nopții, conține unul dintre elementele centrale ale predicii lui Iisus.

Parabolele grăuntelelui de muștar (*Mc.* 4, 30-32; *Mt.* 13, 31 s.; *Lc.* 13, 18 s.; *Ev. lui Toma* 20) și parabola aluatului (*Mt.* 13, 33; *Lc.* 13, 20 s.; *Ev. lui Toma* 96) sunt atât de strâns legate prin conținutul lor încât apare ca o necesitate să fie discutate împreună, deși e probabil că ele vor fi fost rostite în ocazii diferite.

În *Evanghelia lui Toma*, cele două parabole apar după cum urmează: „Ucenicii I-au zis lui Iisus: Spune-ne nouă cu ce se aseamănă Împărăția Cerurilor. El le-a zis lor: Ea este ca un grăunte de muștar, mai mic decât toate semințele. Însă când cade pe pământul arat, crește din el o ramură bogată și devine adăpost pentru păsările cerului" (*Ev. lui Toma* 20). "Iisus a zis: Împărăția Tatălui este ca o femeie. Ea a luat puțin aluat, l-a pus în frământătură și a făcut pâini mari. Cel ce are urechi de auzit să audă" (*Ev. lui Toma* 96). Amândouă parabolele manifestă o marcantă coloratură[68] palestiniană. Pentru a le înțelege corect, este esențial să recunoaștem că traducerea „Împărăția Cerurilor este ca un grăunte de muștar", sau „ca puțin aluat", induce în eroare; în realitate avem aici două parabole cu o introducere în dativ, ce corespunde unui aramic *lᵉ*, care ar trebui să fie redate prin: „Cu Împărăția lui Dumnezeu este cazul ca și cu un grăunte de muștar", sau „ca și cu puțin aluat". Scopul parabolei este acela de a compara Împărăția lui Dumnezeu cu stadiul final al procesului descris acolo, cu înaltul arbust care oferă adăpost păsărilor și cu masa de frământătură pe de-a întregul pătrunsă de aluat; copacul care adăpostește păsările este o metaforă obișnuită pentru o împărăție puternică, ce-și protejează vasalii[69], iar aluatul este o metaforă pentru poporul lui Dumnezeu.

Caracterul eshatologic al metaforei despre copac sau despre arbust este stabilit prin faptul că κατασκηνοῦν (*Mc.* 4, 32;

Lc. 13, 19) este în realitate un termen tehnic eshatologic pentru încorporarea păgânilor în poporul lui Dumnezeu; cf. *Iosif și Asenetha* 15[70]: „Καὶ οὐκέτι ἀπὸ τοῦ νῦν κληθήσῃ Ἀσενέθ, ἀλλ' ἔσται τὸ ὄνομά σου πόλις καταφυγῆσ, διότι ἐν σοὶ καταφεύξονται ἔθνη πολλὰ καὶ ὑπὸ τὰς πτέρυγάς σου κατασκηνώσουσι, καὶ σκεπασθήσονται διὰ σοῦ ἔθνη πολλὰ, καὶ ἐπὶ τὰ τείχη σου διαφυλαχθήσονται οἱ προσκείμενοι τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ διὰ μετανοίας".

Mai mult încă, Matei și Luca au adăugat trăsături de culoare eshatologică în ambele parabole. În parabola grăuntelui de muștar ei au făcut din planta muștarului un copac (*Mc.* 4, 32; *Ev. lui Toma* 20: vezi p. 36); în parabola aluatului ei zugrăvesc în mod radical masa abundentă de aluat, împrumutând din *Fac.* 18, 6 (vezi p. 36) numărul de 3 *se'a* (39, 4 litri); 3 *se'a* sunt cam 50 de livre de făină, iar pâinea coaptă din această cantitate ar da de mâncare la mai mult de o sută de persoane[71]. Acele aspecte din parabole care transcend limitele realității, δένδρον (*Mt.* 13, 32; *Lc.* 13, muștarul nu este un copac), σάτα τρία (nici o gospodină n-ar coace o cantitate atât de mare de pâine), vor să ne spună că avem de-a face cu realități divine.

Amândouă parabolele zugrăvesc un contrast puternic. Această concordanță în schemă a fost motivul pentru care atât *Mt.* 13, 31-33, cât și *Lc.* 13, 18-21 le-au păstrat ca o parabolă dublă. Astfel ni se arată grăuntele de muștar, lucrul cel mai mărunt pe care ochiul omului îl poate percepe[72], „cea mai măruntă dintre toate semințele ce se află pe pământ" (*Mc.* 4, 31); fiecare cuvânt îi accentuează micimea: „și când el crește, este cel mai mare între toate legumele și face ramuri mari, încât sub umbra lui pot să sălășluiască păsările cerului" (v. 32); fiecare cuvânt zugrăvește mărimea arbustului care, pe lângă Lacul Ghenizaret, ajunge până la 8-10 picioare[73].

Iarăși ni se arată o bucățică de aluat (cf. *1 Cor.* 5, 6; *Gal.* 5, 9), absurd de mică în comparație cu marea masă de mai mult

de o baniță de hrană. Gospodina o frământă, o acoperă cu un ștergar, lasă frământătura să stea peste noapte și, când se întoarce la ea dimineața, întreaga masă de aluat este dospită[74]. Scopul ambelor parabole nu este pur și simplu de a descrie un proces; acesta ar fi fost procedeul unei mentalități occidentale. Mentalitatea orientală include în perspectiva ei atât începutul, cât și sfârșitul[75], cuprinzând în ambele cazuri elementul paradoxal, cele două situații succesive și totuși fundamental diferite[76]. Nu este o simplă coincidență că în Talmud (b. *Sanh.* 90b), la Pavel (*1 Cor.* 15, 35-38), la *Ioan* (12, 24), și în I Clement (24, 4-5), sământa este imaginea învierii, simbolul tainei vieții prin moarte. Mentalitatea orientală vede două situații cu totul diferite: pe de o parte, sământa moartă, pe de altă parte, holda în valuri, aici moarte, dincolo, prin puterea divină creatoare, viața.

„Să luăm fructele! Cum și în ce fel crește sământa? A ieșit semănătorul și a aruncat în pământ pe fiecare din semințe; acestea, căzând în pământ, uscate și goale, putrezesc; apoi măreția purtării de grijă a Stăpânului le înviază din stricăciune; și dintr-o sământă cresc mai multe și fac rod" (I Clement, 24, 4-5; *n. tr.*: trad. de Pr. D. Fecioru, „Părinți și scriitori bisericești", 1, București, 1979, p. 59). Omul modern, trecând printr-un ogor arat și gândindu-se la ceea se petrece în subsol, întrevede o dezvoltare biologică. Oamenii Bibliei, trecând prin același ogor arat, privesc și văd minune peste minune, nimic mai puțin decât înviere din moarte. Astfel au înțeles ascultătorii lui Iisus parabolele grăuntelelui de muștar și a aluatului ca parabole de contrast. Sensul este că din cele mai neînsemnate începuturi, invizibile pentru ochiul omenesc, Dumnezeu creează puternica Sa Împărăție, care îmbrățișează toate popoarele lumii.

Dacă acest lucru este adevărat, ocazia rostirii celor două parabole se poate crede că a fost o oarecare expresie de îndo-

ială cu privire la misiunea lui Iisus[78]. Cât de deosebite apăreau începuturile erei mesianice anunțate de Iisus față de ceea ce se aștepta îndeobște! Cum ar putea această ceată nenorocită, cuprinzând atât de multe persoane rău famate, să fie oaspeții de nuntă ai comunității răscumpărate a lui Dumnezeu? „Da, zice Iisus, ea este acest lucru. Cu aceeași certitudine stringentă care face ca dintr-o măruntă sământă de muștar să se înalțe un falnic arbust sau ca dintr-o bucățică de aluat să se producă o cantitate mare de frământătură, minunata putere a lui Dumnezeu va face ca mica Mea ceată să crească și să devină puternica oștire a poporului lui Dumnezeu, în epoca mesianică cuprinzând și pe păgâni". „Necunoscând puterea lui Dumnezeu" (*Mc.* 12, 24), „voi mult rătăciți" (v. 27).

Pentru a înțelege impactul acestei afirmații a lui Iisus, este necesar să se atragă atenția asupra unui punct final. Auditoriul lui Iisus cunoștea pilda despre copacul cel înalt din Scriptură (*Iez.* 31; *Dan.* 4), unde el simbolizează puterea mondială, iar mica bucățică de aluat, care dospește o masă de frământătură, îi era familiară din *haggada* de Paști, ca un simbol al răutății și al ticăloșiei[79]. Iisus este destul de îndrăzneț pentru a întrebuința amândouă aceste asemănări în sensul opus. Ele le aplică nu puterilor răului, ci majestății împărătești a lui Dumnezeu.

Pentru a înțelege parabola semănătorului (*Mc.* 4, 3-8; *Mt.* 13, 3-8; *Lc.* 8, 5-8; *Ev. lui Toma* 9; vezi p. 32)[80], în ceea ce poate că este sensul ei originar, este necesar să îndepărtăm interpretarea care ignoră aspectul ei eshatologic, transferând accentul de pe acesta pe cel psihologic și parenetic, și transformând-o într-un avertisment către cei convertiți, de a fi tari în vreme de persecuție și împotriva deșertăciunii lumești (vezi p. 83 s.)[81]. Înțelegerea parabolei depinde de recunoașterea faptului că începutul ei descrie un moment diferit de cel al concluziei sale. La început avem descrierea generală a semănatului, însă în ultimul verset este deja timpul secerișului. Năvala

Împărăției lui Dumnezeu este comparată cu secerișul (vezi p. 156). Din nou ne aflăm în prezența unei parabole de contrast. Pe de o parte, avem o descriere a multiplelor frustări la care le este expusă munca semănătorului[82]. Acesta este singurul motiv pentru care este descris ogorul încă înțelenit și nearat (vezi pp. 9 ss.); Iisus ar fi putut să meargă mai departe, descriind vântul pârjolitor (*sirocco*), lăcustele și a alți dușmani ai seminței, dintre care *Evanghelia lui Toma* (9) menționează doar viermele[83]. În contrast cu aceasta, parabola zugrăvește tabloul ogorului în pârg, încărcat de darurile sale pentru seceriș; căci nu trebuie să considerăm v. 8 ca fiind descrierea unei porțiuni deosebit de roditoare a ogorului, ci ca un alt moment în timp, anume întregul ogor în momentul recoltei. Anormala[84] triplare, după moda orientală[85], a rodului recoltat (treizeci, șaizeci, o sută) simbolizează revărsarea eshatologică a plenitudinii divine, depășind orice măsură umană[86] (v. 8). Pentru ochii omenești, o mare parte din lucrare pare zadarnică și infructuoasă, rezultând în aparență eșecuri repetate; însă Iisus este plin de o încredere plină de bucurie. El știe că Dumnezeu a făcut un început, aducând odată cu acest început o recoltă de răsplătire ce depășește tot ceea ce se poate cere sau imagina. În ciuda oricărui eșec sau opoziții, încă de la începuturile cele fără de speranță, Dumnezeu aduce finalul triumfător pe care îl promisese[87].

O dată mai mult, este ușor să se vizualizeze situația care L-a determinat pe Iisus să rostească parabola[88]. Ea este strâns legată de aceea care a determinat rostirea parabolei grăuntelui de muștar și a celei a aluatului – îndoiala. Totuși, ele nu au fost provocate, ca acolo, de slăbiciunea celor care-L urmau pe Iisus, ci de aparenta ineficiență a propovăduirii (*Mc.* 6, 5 ss.), de ostilitatea înverșunată (*Mc.* 3, 6) și de dezertările crescânde (*In.* 6, 60). Oare toate acestea nu contraziceau pretențiile misiunii Sale? Să ne gândim la gospodar, zice Iisus; el ar pu-

tea prea bine să dispere având în vedere mulțimea factorilor adverși care îi distrug și îi amenință semănătura. Cu toate acestea, el rămâne nezdruncinat în încrederea sa, că un bogat seceriș îi va răsplăti munca. Vai, vouă, puțin credincioșilor! „Cum de nu aveți credință?" (*Mc.* 4, 40).

În cele din urmă, dintre parabolele de contrast face parte și parabola seminței care crește în taină, care poate fi denumită mai exact parabola gospodarului răbdător[89] (*Mc.* 4, 26-29). O dată mai mult, venirea Împărăției lui Dumnezeu este comparată cu secerișul[90]. Iarăși ni se pune în față un contrast puternic: inactivitatea semănătorului după ce și-a aruncat sămânța este zugrăvită în mod viu; viața sa își urmează cursul ei de somn și veghe, de noapte și zi[91]; fără ca el să se gândească cu îngrijorare (ὡς οὐκ οἴδεν αὐτός) sau să ia măsuri efective (αὐτομάτη), sămânța crește din tulpină în spic, și din spic la bobul copt – menționarea fiecărui stadiu de dezvoltare descriind neîncetatul proces al creșterii. Apoi, deodată, sosește clipa ce răsplătește răbdătoarea așteptare. Grânele sunt coapte, secerile se avântă în holdă, răsună veselul strigăt: „A venit secerișul!". Așa se întâmplă și cu Împărăția lui Dumnezeu; cu aceeași certitudine cu care vine ora secerișului pentru gospodar, după îndelunga sa arătare, așa procedează și Dumnezeu atunci când a venit ceasul Său, când termenul eshatologic (v. 29; cf. *Ioil* 3, 13)[92] s-a împlinit, aducând Judecata de apoi și Împărăția[93]. Omul nu poate face nimic în această privință; el nu poate decât să aștepte cu răbdarea gospodarului (*Is.* 3, 7). S-a presupus adesea că această parabolă avea ca intenție un contrast la eforturile zeloților de a aduce eliberarea mesianică prin îndepărtarea cu forța a jugului roman[94]; și aici se cuvine să amintim că din cercul ucenicilor[95] făceau parte și foști zeloți. De ce nu a acționat Iisus, când tocmai acțiunea era cerută de acel moment? De ce nu a luat măsuri energice de a-i îndepărta pe cei păcătoși și de a întemeia comunitatea purificată (*Mt.* 13, 24-30; vezi p. 265)? De ce nu a dat El semnalul de eliberare a lui Israel de sub jugul păgân (*Mc.* 12, 14 par.; *In.* 8, 5 s.)?[96] Oare acest refuz al lui Iisus nu era o negare a pretenției misiunii Sale? O dată mai mult, Iisus răspunde la îndoielile cu privire la misiunea Sa și la nădejdile frustrate printr-o parabolă de contrast. Uitați-vă la gospodar, spune Iisus, care așteaptă cu răbdare timpul secerișului. Tot astfel, ceasul lui Dumnezeu vine negreșit. El a făcut începutul decisiv, sămânța a fost aruncată. El nu lasă nimic nefăcut (cf. *Filip.* 1, 6). Ceea ce a început se maturează până la împlinire. Până atunci se cuvine ca omul să aștepte cu răbdare și să nu încerce să-l depășească pe Dumnezeu, ci cu deplină încredere să lase totul în grija Lui.

Trăsătura comună tuturor celor patru parabole este contrastul dintre început și sfârșit – și încă ce contrast! Neînsemnătatea începutului și triumful sfârșitului! Însă contrastul nu este întregul adevăr[97]. Fructul este *rezultatul* seminței; sfârșitul este *implicit* în început. Ceea ce este infinit de mare este deja activ în ceea ce este infinit de mic. În prezent și, într-adevăr, în taină, evenimentul este deja în mișcare. Această nedezvăluită natură a Împărăției (*Basileia*) este o problemă de credință într-o lume căreia însă nimic nu este cunoscut încă. Cei cărora le-a fost dat să înțeleagă taina Împărăției (*Mc.* 4, 11) întrezăresc deja, în ascunsele și neînsemnatele sale începuturi, venirea Împărăției lui Dumnezeu.

Această neclintită siguranță că ceasul Domnului se apropie este un element esențial în predica lui Iisus. Ceasul lui Dumnezeu vine; mai mult, el deja a început. În începutul său este deja implicit sfîrșitul. Nici îndoielile cu privire la misiunea Sa, nici disprețul, nici lipsa de credință, nici nerăbdarea nu-l pot zdruncina pe Iisus din certitudinea Sa că din nimic, trecând peste orice insucces, Dumnezeu duce cele începute de El către împlinire. Nu e nevoie de nimic altceva decât să-L lu-

ăm pe Dumnezeu în serios, să ţinem seama de El, în ciuda tuturor aparenţelor exterioare.

Pe ce temeiuri se sprijină această încredere?

Răspunsul la această întrebare poate fi găsit în două parabole strâns legate între ele. Prima este parabola judecătorului nedrept (*Lc.* 18, 2-8). Asupra v. 1, vezi pp. 194 s. V. 2: Descrierea ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας (v. 6) pare a avea intenţia de a-l caracteriza pe judecător ca fiind corupt; v. 2 va fi înţeles conform acestei caracterizări: Ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος: lui nu-i pasă ce spune lumea despre el. V. 3: Nu e nevoie ca văduva să fie considerată drept o femeie bătrână. Ca rezultat al vârstei timpurii de măritiş (între 13-14 ani)[98], văduvele erau adesea foarte tinere[99]. Deoarece văduva îşi prezintă cazul unui singur judecător, şi nu înaintea unui tribunal, s-ar părea că este vorba de o afacere bănească[1]: o datorie, un amanet, o parte de moştenire care i-a fost reţinută. Ea este prea săracă pentru a-l mitui pe judecător[2] (în Vechiul Testament văduvele şi orfanii sunt deja tipuri constante de neajutoraţi şi oropsiţi); oponentul ei, în cazul de faţă, se presupune a fi un bărbat bogat şi influent[3]; deci stăruinţa este unica ei armă[4]. V. 4: οὐκ ἤθελεν – are acelaşi înţeles ca şi în *Mc.* 6, 26 şi *Lc.* 18, 13, „şi un timp nu a voit" (având în vedere influenta poziţie a oponentului ei)[5]. V. 5: În cele din urmă, el cedează, διά γε τὸ παρέχειν μοι κόπον τὴν χήραν, „din cauză că această văduvă (ταύτην implică un accent depreciativ, ca şi οὗτος în 15, 30) mă necăjeşte mereu". Ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζῃ με n-ar fi trebuit tradus aşa cum a făcut Luther, adică: „aşa că ea să nu mă asurzească până în cele din urmă"; ὑπωπιάζειν, „a lovi sub ochi", trebuie înţeles mai degrabă în mod figurat, ca în traducerile siriene şi georgiene, şi ca la majoritatea comentatorilor moderni (cf. *1 Cor.* 9, 27): „Aşa încât ea să nu mă doboare cu totul (εἰς τέλος) prin încăpăţânarea ei (ἐρχομένη)"[6]. Ceea ce-l face să cedeze este nu frica în faţa unei izbucniri de

nimic din partea femeii, ci insistenţa ei. El este obosit de neîncetata ei cicăleală şi doreşte să fie lăsat în pace[7]. Aceasta, după cum vom vedea, este unica redare care face inteligibilă aplicarea din vv. 7-8a. V. 7: ὁ δὲ θεὸς οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ τῶν βοώντων αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτός, καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς; versetul prezintă o dificultate din cauza schimbării de la subjonctiv (ποιήσῃ) la indicativ (μακροθυμεῖ); această schimbare a modului face din v. 7b o frază independentă. Redată literal, ea sună astfel: „Şi oare nu se va grăbi Dumnezeu spre izbăvirea[8] aleşilor Săi, care strigă către El zi şi noapte? El este încet pentru ei". Avem aici o construcţie aramaizantă. Expresia independentă gramatical καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς reprezintă o clauză stativă aramaică[9], care trebuie înţeleasă într-un sens concesiv[10]. De aceea s-ar cuveni să fie tradusă astfel: „chiar dacă El îi lasă să-L aştepte"[11]. Prin urmare, ar trebui să redăm versetul astfel: „Oare nu se va grăbi Dumnezeu să-i izbăvească pe cei aleşi ai Săi, care strigă către El zi şi noapte, chiar dacă El le pune răbdarea la încercare?". Construcţia aramaizantă este o dovadă a vechimii tradiţiei. V. 8a: Ἐν τάχει înseamnă „deodată, pe neaşteptate" (cf. *Septuaginta*, *Deut.* 11, 17; *Iosua* 8, 18 s.; *Ps.* 2, 12; *Iez.* 29, 3; *Is. Sir.* 27, 3)[12] El îi va elibera. V. 8b: Parabola se încheie cu o neaşteptată notă de o profundă gravitate: „Dar, într-adevăr (πλήν), când va veni Fiul Omului, va găsi, oare, credinţă pe pământ?". Presupunerea avansată în ediţiile anterioare, că versetul 8b a fost inserat ca o încheiere a parabolelor de către Luca, este de nesusţinut[13].

Bultmann a rezumat în mod concis dubiile scoase în evidenţă de mulţi savanţi privind originalitatea vv. 6-8: „aplicarea din v. 8 este, desigur, secundară (*cf.* Jülicher); ea este separată de cea precedentă de către εἶπεν δὲ ὁ κύριος şi lipseşte din parabola din 11, 5-8. Pe deasupra, ea a primit un adaos secundar în v. 8b"[14]. Referirea la Jülicher trebuie însă

respinsă, căci el își bazează opinia pe observația că vv. 6-8 trădează „un cadru de gândire" care era „tot atât de improbabil pentru Iisus, pe cât era de curent în Biserica primară"[15]. Acesta este un argument psihologic extras din ideea de răzbunare, despre care Jülicher crede pe nedrept că este exprimată prin τὴν ἐκδίκησιν ποιεῖν (vv. 7 s.). Pentru a fi consecvent, el ar fi trebuit să pretindă că întreaga parabolă nu este autentică, pentru că el găsește aceeași dorință de răzbunare și în ἐκδικεῖν (vv. 3, 5), iarăși în mod greșit. Totuși, Bultmann are dreptate atunci când arată că, în *Lc.* 11, 5-8, unei parabole strâns legate de cea a judecătorului nedrept îi lipsește o aplicare analoagă. Însă trebuie să ne reamintim că *Lc.* 11, 5-8 se putea referi la Dumnezeu fără nici o dificultate, în timp ce alegerea din partea lui Iisus a acestui judecător brutal, pentru a ilustra solicitudinea lui Dumnezeu, trebuie să-i fi șocat pe ascultătorii Săi în așa măsură încât a devenit indispensabilă o interpretare. În orice caz, după cum am văzut, vv. 6-8 (inclusiv v. 8b) se dovedesc a fi prelucanice și palestiniene pe temeiuri lingvistice.

În mod clar, Luca leagă această parabolă de cea a fariseului și vameșului, amândouă urmărind să dea îndrumări referitoare la modul corect de a ne ruga (*cf.* 18, 1): rugăciunea trebuie să fie stăruitoare și umilă. Dar parabola fariseului și a vameșului este foarte departe de a fi o lecție despre rugăciune, iar același lucru se poate spune și despre parabola în discuție, în ciuda versetului introductiv (18, 1), care prezintă particularități lucanice[16]. La această interpretare, figura centrală din parabolă este văduva, în timp ce interpretarea lui Iisus (vv. 6-8 a) arată că El intenționa să îndrepte atenția spre figura judecătorului[17]. De ce a spus Iisus această istorisire? El Însuși dă răspunsul în vv. 7-8 a; El se aștepta ca ascultătorii Săi să tragă concluzia din ceea ce a făcut judecătorul cu privire la modul de a lucra al lui Dumnezeu. Dacă acest om lipsit

de considerație față de alții, care refuzase să asculte plângerea văduvei, își pleacă în cele din urmă urechea la nenorocirea ei, și aceasta după o lungă întârziere, numai în scopul de a scăpa de neîncetata cicălire a reclamantei, cu cât mai mult o va face Dumnezeu! Dumnezeu ascultă plânsul săracilor cu o răbdare neostoită; ei sunt aleșii Lui, El este mișcat de compasiune pentru nevoile lor și deodată (ἐν τάχει) El intervine pentru izbăvirea acestora.

Dacă parabola, așa cum afirmă v. 8b, este adresată ucenicilor[18], ea a fost desigur provocată de întristarea și anxietatea lor, din pricina vremii de restriște pe care Iisus le-o zugrăvise cu o claritate lipsită de menajamente: persecuții, injurii, denunțuri, procese, martirii, o împuținare finală a credinței la arătarea lui satan. Cine poate să îndure până la sfârșit toate acestea? Nu vă speriați în fața persecuției, zice Iisus. Voi sunteți aleșii lui Dumnezeu. El va auzi strigătul vostru. Prin intervenția sfintei Sale voințe, El va scurta vremea de necaz (*Mc.* 13, 20). Să nu fie nici o îndoială cu privire la puterea, bunătatea și ajutorul Său. Aceasta este certitudinea finală. Îngrijorarea voastră trebuie să se îndrepte în altă direcție: când va veni Fiul Omului va mai găsi, oare, credință pe pământ?

Aproape o dublură a parabolei judecătorului nedrept este parabola prietenului trezit în timpul nopții de o cerere de ajutor (*Lc.* 11, 3-8)[19].

Parabola dă o descriere vie a condițiilor dintr-un sat palestinian. V. 5: Nu există prăvălii și, înainte de răsăritul soarelui, gospodina coace cantitatea de pâine necesară zilnic familiei; dar în general în sat se știe cine a mai păstrat ceva pâine de cu seară[20]. Chiar și astăzi, trei felii sunt considerate suficiente pentru prânzul unei persoane. El are intenția numai să le împrumute și să le restituie de îndată. V. 6: Este o datorie imperativă în Orient să-ți tratezi bine oaspetele. V. 7: Supărarea vecinului de a fi tulburat își găsește deja expresia în faptul că

el omite formula de adresare (altfel în v. 5)[21]. Ἤδη înseamnă „de mult" (ca în *Lc.* 14, 17; *In.* 19, 28); orientalul se culcă devreme. Seara casa este în întuneric; micul opaiț cu ulei care arde în timpul nopții nu dă decât o lumină slabă. „Ușa a fost închisă demult", adică zăvorâtă și încuiată. Zăvorul este un drug de lemn sau de fier care alunecă prin niște belciuge în tocul ușii[22]; a trage zăvorul este un gest obositor și face mult zgomot. „Și copiii sunt în pat împreună cu mine (μετ' ἐμοῦ)"; trebuie să ne imaginăm o casă țărănească cu o singură cameră[23], în care întreaga familie dormea pe o saltea, în partea mai înălțată a camerei. Deci toți ar fi deranjați, dacă tatăl ar trebui să se scoale și să tragă zăvorul[24]. Οὐ δύναμαι, „nu pot" înseamnă, ca de atâtea alte ori, „nu vreau"[25]. V. 8: „Desigur (λέγω ὑμῖν)[26], chiar dacă el nu-i va da ceea ce cere pe baza prieteniei, totuși îi va da διά γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ (fie din pricina oportunității cererii lui, fie ca să nu se facă de rușine, adică să-și păstreze fața curată în această chestiune[27]) atât cât are nevoie" (nu doar împrumutul specificat pe care l-a cerut)[28].

Luca a transmis parabola în contextul instrucțiunii despre rugăciune din 11, 1-13, și de aceea a înțeles-o ca fiind un îndemn la rugăciunea neîncetată, așa cum o arată clar în 11, 9-13; dar acest context este secundar și deci nu trebuie să fie luat punct de plecare pentru o încercare de a demonstra sensul originar al parabolei. Înțelesul parabolei ar trebui căutat mai degrabă în recunoașterea faptului că τίς ἐξ ὑμῶν (11, 5) introduce de regulă în Noul Testament întrebări care așteaptă răspunsul ferm: „Nimeni! Cu neputință!" sau „Oricine, desigur"[29]. În engleză, acest τίς ἐξ ὑμῶν s-ar putea reda mai bine prin: „*Can you imagine that any of you would...*" (*n. tr.:* „Vă puteți închipui că cineva dintre voi ar..."; (*Mt.* 6, 27 par. *Lc.* 12, 25; *Mt.* 7, 9 par. *Lc.* 11, 11; *Mt.* 12, 11 par. *Lc.* 14, 5; *Lc.* 14, 28; 15, 4; 17, 7). Dar în acest caz întrebarea nu mai poate să se încheie cu v. 6, fiindcă acest verset nu face decât să descrie situația și nu cere în mod insistent o replică. Deci vv. 5-7 ar trebui considerate mai degrabă ca o întrebare retorică, continuă[30]: „Vă puteți închipui că dacă cineva dintre voi ar avea un prieten care ar veni la miezul nopții și ar zice: «Prietene, împrumută-mi trei pâini, căci un prieten călător a venit la mine și nu am nimic să-i pun înainte», ar striga: «Nu mă deranja...»? Vă puteți închipui așa ceva?". Răspunsul ar fi: „De neînchipuit!". În nici o împrejurare nu ar lăsa el fără răspuns cererea prietenului. Deci numai în cazul în care înțelegem v. 7 nu ca descriind un refuz al cererii, ci mai degrabă ca o absolută imposibilitate a unui atare refuz, parabola zugrăvește cu adevărat obiceiul ospitalității orientale, iar sensul său real devine clar[31]. Ca rezultat al considerării vv. 5-7 drept o singură întrebare coerentă este faptul că v. 8 nu mai este considerat a se referi la repetata cerere a vecinului, ci exclusiv la motivul care îl pune în mișcare pe prietenul de la care el cere ajutor; dacă el nu va onora cererea în baza prieteniei, o va face cel puțin pentru a scăpa de cererea sa stăruitoare[32]. Deci v. 8 pur și simplu accentuează din nou inimaginabila natură a sugestiei, astfel încât figura centrală nu este cel care cere (ca în contextul lucanic), ci prietenul care este sculat din somn. Parabola nu se ocupă de inoportunitatea solicitatorului, ci de certitudinea că cererea va fi onorată. Astfel, devine limpede că parabola, întocmai celei a judecătorului nedrept, așteaptă ca ascultătorii să tragă o concluzie de la mai mic la mai mare. Dacă prietenul deșteptat din somn în miezul nopții se grăbește, fără un moment de întârziere, să răspundă cererii unui vecin aflat la nevoie, chiar dacă întreaga familie trebuie să fie stingherită de tragerea zăvorului, cu cât mai mult va face aceasta Dumnezeu. El este un Dumnezeu care Își pleacă urechea la strigătul celor în nevoie și le vine în ajutor. El face mai mult decât cer ei. Deci, puteți să lăsați totul în mâna Lui, cu deplină încredere.

Acestor două parabole, a judecătorului și a prietenului care cere ajutor în miezul nopții – amândouă exprimând încrederea că Dumnezeu va auzi apelul alor Săi, când ei strigă către El în nevoia lor –, ar trebui să le atașăm scurtul loghion πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει (*Mt.* 7, 8 par. *Lc.* 11, 10). Această scurtă sentință aforistică[33] izvorăște din experiența cerșetorului[34]; el nu are decât să insiste, să nu admită nici un refuz, să nu se sperie de insulte și va primi un dar. Orice vizitator al Orientului poate istorisi despre insistența cerșetorilor orientali[35]. Iisus aplică înțelepciunea cerșetorului la ucenici. Dacă cerșetorul, deși respins cu asprime la început, știe că apelurile insistente vor deschide mâinile semenilor săi cu inima împietrită, cu cât mai siguri ar trebui să fiți voi că insistența voastră în rugăciune va deschide mâinile Tatălui vostru ceresc.

Cele patru parabole de contrast, precum și cele două de care tocmai ne-am ocupat, au fost cerute de ocazii diferite, dacă interpretarea noastră poate fi acceptată. În timp ce parabolele de contrast exprimă încrederea lui Iisus în fața îndoielii cu privire la misiunea Sa, parabola judecătorului și cea a prietenului urmăresc să-i pătrundă pe ucenici de certitudinea că Dumnezeu îi va elibera din restriștea ce va să vină. Nu e mai puțin adevărat că cele două grupe de parabole sunt strâns înrudite. În amândouă se exprimă aceeași nezdruncinată încredere; în amândouă Îl auzim pe Iisus zicând: Luați-L pe Dumnezeu în serios; El face minuni și nimic nu este mai sigur decât îndurarea Sa pentru ai Săi.

4. *Iminența catastrofei*

Mesajul lui Iisus nu constă doar în proclamarea mântuirii și anunțarea judecății, ci este și un strigăt de avertisment, o chemare la pocăință, având în vedere teribila urgență a crizei. Numărul parabolelor din această categorie este foarte mare.

Căci, iară și iară, Iisus Și-a ridicat glasul avertizând, silindu-Se să deschidă ochii unui popor orb.

Că mica parabolă a copiilor din piață (*Mt.* 11, 6 s. par. *Lc.* 7, 31 s.) aparține stadiului timpuriu al tradiției este dovedit deja prin aprecierea excesiv de ostilă la adresa lui Iisus pe care o conține v. 19a. Denigrarea lui Iisus ca ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης este derivată din *Deut.* 2, 20 și Îl stigmatizează, din pricina acestei conexiuni, ca pe „un fiu refractar și răzvrătit", care merită să fie lapidat[37]. Replicând, Iisus zice: „Voi sunteți ca și copiii de pe străzi care strigă către tovarășii lor de joacă zicând: «Ei, voi, care ne stricați plăcerea! V-am cântat din fluier și n-ați jucat! V-am cântat de jale și nu v-ați tânguit»" (*Mt.* 11, 17; *Lc.* 7, 32). „Am vrut să ne jucăm de-a nunta", strigără băieții către tovarășii lor de joacă (la nuntă dansul în cerc este dansul bărbaților),[38] „dar voi n-ați voit". „Am vrut să ne jucăm de-a înmormântarea (*cf.* b. *Yeb.* 121b: copiii se joacă astfel îngropând o lăcustă), însă voi n-ați vrut să vă jucați", strigară fetele tovarășilor lor de joacă (bocetul este îndeletnicire a femeilor)[39]. Și astfel, certuri zgomotoase pun capăt jocului. Oricât de însuflețită ar fi descrierea acestei scene cotidiene de pe străzi, aplicarea ei la batjocura pe care poporul o arunca asupra Botezătorului și a lui Iisus a fost totuși cauza unei mari nedumeriri (*Mt.* 11, 18c; *Lc.* 7, 33, s.), căci metafora este ambiguă. Oare copiii, ale căror cuvinte le repetă Iisus, se ceartă întreolaltă din cauză că o parte dintre ei vor să facă un joc vesel, pe când ceilalți preferă unul trist (așa, evident, în *Lc.* 7, 32, ἀλλήλοις), sau se supără pe ceilalți copii pentru că aceștia nu doresc să intre în joc (așa, evident, în *Mt.* 11, 16, τοῖς ἑτέροις)? Întrebarea nu este lipsită de importanță, fiindcă aplicarea metaforei variază după felul în care i se răspunde. O privire asupra comentariilor va dovedi că s-au făcut numeroase tentative de a da un răspuns, fără a se obține un rezultat complet satisfăcător. După părerea mea, totul devine

clar dacă dăm ascultare sugestiei cuiva căruia îi sunt familiare datinile palestiniene, anume de a da atenție cuvântului καθημένοις (*Mt.* 11, 16; *Lc.* 7, 32), din care se poate deduce că acei copii descriși de Iisus și-au asumat rolul de spectatori pasivi, preferând manifestarea mai puțin activă de fluieraș sau bocitoare și lăsând pe seama tovarășilor lor de joacă „exercițiile mai energice“ [40]. Însă aceștia din urmă nu se vor supune și, prin urmare, sunt asaltați cu reproșuri (προσφωνεῖν *Mt.* 11, 16; *Lc.* 7, 32). Astfel, disputa nu se produce între băieți și fete, în privința jocului pe care să-l joace (așa, în mod clar, în *Lc.* 7, 32, ἀλλήλοις), ci băieții și fetele, stând pe marginea drumului, aruncă vina asupra altor copii, întrucât aceștia nu se învoiesc cu sugestiile lor (așa, în mod corect, *Mt.* 11, 16, τοῖς ἑτέροις). „Și voi – zice Iisus – sunteți întocmai acelor copii dominatori și urâcioși, care își acuză tovarășii de joacă că le strică plăcerea, deoarece nu vor să joace după cum le cântă ei. Dumnezeu vă trimite mesagerii Săi, pe ultimii mesageri, la ultima generație dinaintea catastrofei. Dar tot ce faceți voi este să dați porunci și să criticați. În ochii voștri, Botezătorul este un nebun pentru că postește, în timp ce voi doriți să vă veseliți. Mie îmi reproșați că mănânc cu vameșii, în timp ce voi insistați asupra unei stricte separări de cei păcătoși. Voi urâți propovăduirea pocăinței, urâți proclamarea Evangheliei. Așa că voi jucați un joc copilăresc cu trimișii (Domnului) lui Dumnezeu în timp ce Roma arde![41] Nu puteți să vedeți că Dumnezeu (ἡ σοφία) este justificat [42] de către[43] lucrările Sale[44] (*Mt.* 11, 19), că acele, ἔργα, semne, care arată că momentul decisiv a sosit, sunt justificarea lui Dumnezeu? [45]. Că chemarea la pocăință și predicarea veștii celei bune sunt cu adevărat avertismentele ultime și finale ale lui Domnului?“.

„Cât sunteți de orbi! Puteți citi semnele cerului, dar nu sunteți în stare să recunoașteți semnele timpului“ (*Lc.* 12, 54-56). „Că unde va fi stârvul, acolo se vor aduna vulturii“ (*Mt.* 24,

28 par. *Lc.* 17, 37)[46]. Ei nu dau târcoale acolo unde nu se află nimic[47]. Ei adulmecă prada. Nu vă dați seama că plutește ceva în aer? Acum voi sunteți precum aceea casă ale cărei încăperi sunt întunecate, deoarece sursa lor de lumină și-a slăbit puterea. Sunteți orbi și împietriți (cf. *Mt.* 6, 22; *Lc.* 11, 34-36).

Asemănarea cu ochiul ca luminător al trupului, din *Mt.* 6, 22, se adresează ucenicilor; în *Lc.* 11, 34-36, ea constituie o mustrare adresată mulțimii. Mai mult, Matei a înțeles-o ca pe o alegorie, după cum o demonstrează contextul; după ce, în 6, 19-21, a zis: „Adunați comori la Dumnezeu!“, continuă, adăugând: „Dați cu bucurie! Dați fără răutate!“ (ὀφθαλμὸς πονηρός, „invidie“, „pizmă“)[48]. Această interpretare alegorică alternează aplicarea din 6, 23b, care se menține numai dacă asemănarea din 6, 22-23 este luată ca referindu-se la o simplă experiență cotidiană: „Luminătorul trupului este ochiul. Deci, de va fi ochiul tău sănătos[49], tot trupul tău va fi luminat. Când ochiul tău este bolnav (rău) [50], tot trupul tău va fi întunecat“; 6, 23b urmează deci ca aplicare a asemănării, (fapt confirmat de imperativul σκόπει οὖν, *Lc.* 11, 35): „Deci, dacă lumina care e în tine este întuneric (σκότος), atunci cu cât mai mult va fi întunericul (σκότος)[51]. Dacă orbirea trupească este teribilă, atunci cum trebuie să fie orbirea lăuntrică!“ (Referitor la ideea de „lumină lăuntrică“ ce strălucește din lăuntrul omului, cf. *Ev. lui Toma* 24: „Înlăuntrul omului luminii este lumină, și ea luminează lumea întreagă“. Întâmplător, aceeași idee constituie fondul regulei rabinice de a nu-i privi pe preoți în timp ce pronunță binecuvântarea preoțească; făcând așa, ei trebuiau să-ți țină mâinile în fața ochilor, cu degetele răsfirate în chip de ecran, deoarece, așa cum se spunea, slava dumnezeiască „strălucea printre zăbrele“ [*Cant.* 2, 9][52]). Dacă *Mt.* 6, 22 s. par. *Lc.* 11, 34-36 nu este un avertisment împotriva poftei, ci împotriva orbirii lăuntrice, atunci Luca are dreptate înregistrând spusa ca fiind adresată mulțimilor și cu referire la

oponenții lui Iisus[53]. A fi orb înseamnă a fi împietrit[54]. Voi sunteți împietriți. Ce întunericime înspăimântătoare (τὸ σκότος πόσον, *Mt.* 6, 23)!

Voi chefuiți și jucați pe vulcanul care poate să erupă în orice clipă. Teribila catastrofă a Sodomei și Gomorei va avea loc încă odată (*Lc.* 17, 29 s.). Potopul este aproape (*Mt.* 24, 37-39; *Lc.* 17, 26 s.). Îmbinarea potopului de foc cu cel de apă stă, de asemenea, în spatele dublei metafore din *Lc.* 12, 49 s.: „Foc am venit să aprind[56] pe pământ, și cât aș vrea să fie aprins acum! Și am a mă boteza cu un botez, și sunt sfâșiat de simțăminte contrare până ce aceasta se va săvârși!“[57]. În această dublă metaforă avem un ecou al acelui tragic conflict, a cărui intensitate nu-și găsește pereche nicăieri în Biblie, decât în ceea ce ne spune despre el însuși profetul Ieremia, sfâșiat de conflictul dintre chemarea imperativă a misiunii sale și lupta împotriva afectelor firești[58]. Iisus este aducătorul Veacului celui nou. Dar calea spre noua creație își găsește drumul prin dezastru și distrugere, prin purificare și judecată, prin potop de foc și de apă[59]. „Cel ce este aproape de Mine este aproape de foc; cel ce este departe de Mine este departe de Împărăție“[60].

Blestemul lui Dumnezeu cade asupra smochinului neroditor (*Lc.* 13, 7). Pomul care nu face roadă se taie și se aruncă în foc (*Mt.* 7, 19). Soarta pomului uscat va fi cu mult mai groaznică decât a celui verde (*Lc.* 23, 31). Calamitatea vă va surprinde pe voi tot atât de neașteptat ca și lațul care prinde pasărea neprevăzătoare (*Lc.* 21, 34 s.). Asemănarea cu călătorul aduce avertismentul că nu sunt decât douăsprezece ceasuri într-o zi. A mai rămas numai puțină lumină a zilei înainte de căderea nopții, când călătorul se poticnește pe cărarea bolovănoasă și se rătăcește în întuneric (*In.* 12, 35, *cf.* 11, 9 s.). Luați aminte la acel gospodar care zace adâncit în somn greu, în timp ce casa îi este prădată (*Mt.* 24, 43, *Lc.* 12, 39 s.; *Ev. lui Toma* 21b).[61] Ascultați istorisirea despre bogatul nebun (*Lc.* 12, 16-20; *Ev. lui Toma*)[62], care după un seceriș bogat face pregătiri pentru unul încă și mai îmbelșugat, și a cărui siguranță de sine Dumnezeu o nimicește într-o noapte.

În *Luca*, un dialog introductiv (vv. 13-15) creează ocazia pentru parabolă[63]. Situația zugrăvită este necesară pentru înțelegerea parabolei. Cel mai tânăr dintre cei doi frați se plânge că cel mai în vârstă refuză să-i dea partea de moștenire[64]; faptul că a apelat la Iisus, deși El era un laic (nu era om al Legii), arată marele prestigiu de care se bucura Iisus în popor (v. 13). Iisus nu-și fundamentează refuzul de a da o decizie doar pe faptul că El nu are nici o autoritate de a o face (v. 14), ci, în primul rând, pe temeiul că posesiunea de bunuri nu are nici o importanță pentru viața ce va să vină (v. 15). Parabola explică de ce Iisus privește avuțiile pământești ca fiind cu totul neînsemnate. Acest dialog (vv. 13-14), fără loghionul din v. 15, este conservat în *Evanghelia lui Toma* 72, ca un fragment independent; de aici rezultă că la origine el nu va fi aparținut parabolei. V. 16, Ἀνθρώπου τινός: „mare latifundiar“. V. 18, τὰς ἀποθήκας: „nu înseamnă hambare în care grânele pot fi păstrate până la treieriș, ci depozite sau magazii în care poate fi pus grâul după aceea“ [65]. V. 20, Εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ θεός: Dumnezeu i-a trimis lui un mesaj (de pildă, în vis, prin îngerul morții). Τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν (persoana a III-a, pl., înseamnă Dumnezeu) ἀπὸ σοῦ: viața este un împrumut, Dumnezeu a dat-o și declară că restituirea ei îi va fi cerută chiar în noaptea aceea. Asupra versetului 21, vezi p. 110. În *Evanghelia lui Toma* parabola este mult scurtată.

Bogatul agricultor care crede că nu are de ce să se teamă de recolte sărace pentru mulți ani (v. 19) este un nebun (v. 20), adică, potrivit accepțiunii biblice a termenului, un om care, de fapt, neagă existența lui Dumnezeu (*Ps.* 14, 1). El nu ține seamă de Dumnezeu și nu reușește să vadă sabia lui Damocles – amenințarea morții – atârnând deasupra capului său.

Aici este necesar să se evite o concluzie prea evidentă. Nu trebuie să credem că Iisus intenționa să imprime în urechile ascultătorilor vechea maximă: „Moartea vine asupra omului pe neașteptate". Mai degrabă, toate aceste apeluri și parabole de avertisment luate împreună demonstrează că Iisus nu se gândește că pericolul iminent este moartea individului, ci are în vedere catastrofa eshatologică și Judecata ce va să vină. Astfel, și în *Lc.* 12, 16-20 avem tot o parabolă eshatologică. Iisus se aștepta ca ascultătorii Săi să-i aplice concluzia la propria lor situație: suntem la fel de nebuni ca și bogatul cel nebun aflat sub amenințarea morții, dacă îngrămădim bunuri și proprietăți tocmai când potopul ne amenință.

Care este ordinea evenimentelor? În primul rând, vine atacul preliminar: șacalul care se hrănește din cadavre, după devorarea Botezătorului, caută să-L atace pe Fiul Omului (*Lc.* 13, 32)[66]. Apoi vine marele ceas al încercării, asaltul final al celui rău, apoi distrugerea templului și nenorocirea cea mare (*Lc.* 23, 29), iar după aceea judecata lui Dumnezeu. Vine ceasul separației. Deosebirea dintre fecioarele cele înțelepte și cele nebune, dintre slujitorii cei credincioși și cei necredincioși se va da pe față; va avea loc împărțirea între ascultători și împlinitorii cuvântului, oile vor fi despărțite de capre; doi vor fi pe ogor, doi la moară, bărbații aici, femeile dincolo, pe dinafară toți la fel, de nedeosebit pentru ochiul omenesc; însă momentul separației va da pe față teribila diferență dintre cele două cete: una a copiilor lui Dumnezeu, și cealaltă a fiilor pierzării (*Mt.* 24, 40 s.).

O caracteristică a numeroaselor parabole care se referă la judecata de apoi este că multe dintre ele dau un avertisment unor grupuri de persoane clar definite. Împotriva adversarilor lui Iisus este îndreptată parabola pretendentului la tron[67], care poate fi dedusă din *Lc.* 19, 12, 14 s., 17, 19, 27. Parabola servitorului pus în dregătorie (*Mt.* 24, 45-51a; *Lc.* 12, 42-46)[68],

parabola talanților (*Mt.* 25, 14-30; *Lc.* 19, 12-27)[69] și a ușierului (*Mc.* 13, 33-37; *Lc.* 12, 35-38)[70] se pare că sunt adresate, așa cum am văzut, conducătorilor poporului, în special cărturarilor. Dumnezeu le-a încredințat lor multe: conducerea spirituală a națiunii, cunoașterea voii Lui, cheile Împărăției lui Dumnezeu[71]. Acum judecata lui Dumnezeu este pe punctul de a se da pe față; acum se va decide dacă teologii au meritat sau au abuzat de marea încredere a lui Dumnezeu; dacă au întrebuințat bine darul lui Dumnezeu sau l-au întors înspre propriul lor folos și spre încărcarea cu sarcini a semenilor lor; dacă ei au deschis ușile Împărăției lui Dumnezeu sau le-au închis. Judecata lor va fi deosebit de aspră. În pilda celor doi slujitori (*Lc.* 12, 47-48a), Iisus le zice că cel care cunoaște voia Domnului va fi mai aspru pedepsit decât oamenii de rând, care nu cunosc Legea. Evangheliștii ne spun că parabola lucrătorilor celor răi ai viei (*Mc.* 12, 1 ss. par.)[72] a fost adresată membrilor Sinedriului (11, 27 par.); ceea ce trebuie să fie corect. În cântarea de dragoste pentru vie (*Is.* 5, 1, ss.) la care se referă Iisus, poporul lui Dumnezeu este comparat cu via, și de atunci via a fost simbolul uzual al lui Israel[73]. Se poate afirma că, deoarece Iisus nu vorbește despre vie, ci despre arendașii ei, El nu vorbește despre popor în totalitatea lui, ci despre conducătorii acestuia. Mai mult, este foarte posibil ca parabola să fi fost rostită în legătură cu curățirea templului, așa precum o arată contextul actual. În acest caz, teribila amenințare a parabolei s-ar referi la autoritățile templului, și în special la preoții care erau membri ai Sinedriului[74]. Casa Domnului a fost făcută peșteră de tâlhari. Dumnezeu, Care a așteptat cu o răbdare de neînchipuit, este acum pe punctul de a cere cele ce I se cuvin, iar ultima generație trebuie să ispășească vina acumulată. După *Mt.* 15, 12, cuvântul despre călăuzele oarbe ale orbilor, care cad în groapă împreună cu cei pe care-i conduc, se aplică fariseilor (*Mt.* 15, 14; *Lc.* 6, 39; *Ev. lui Toma* 34).

Mai mult, metafora înrudită, a paiului și a bârnei (*Mt.* 7, 3-5; *Lc.* 6, 41 s., *Ev. lui Toma* 26), era la origine adresată lor[75], iar după *Mt.* 12, 33, cuvântul despre pomul cel bun și cel rău (par. *Mt.* 7, 16-20; *Lc.* 6, 43-44), căreia metafora comorii celei bune și a celei rele (*Mt.* 12, 35; *Lc.* 6, 45; *Ev. lui Toma* 45b) îi furnizează un apendice contrastant asemănător, era de asemenea îndreptată împotriva lor: „Faptele și cuvintele voastre arată că sunteți înrăiți și stați sub judecata lui Dumnezeu"[76]. În mod similar, după *In.* 9, 40 (*cf.* 10, 6, 19-21), parabola păstorului a fost adresată fariseilor[77]. Ea îi acuză pe conducătorii poporului că au pustiit turma lui Dumnezeu ca niște furi și tâlhari. Venirea Păstorului celui bun a dat pe față lucrarea lor nimicitoare. În sfârșit, asupra capitalei (Ierusalimului) este rostită tânguirea din *Mt.* 23, 37 par. *Lc.* 13, 34, adică acel cuvânt despre cloșcă și puii ei. Este o referire la *Is.* 31, 5: „Ca păsările care zboară, așa Domnul Savaot va ocroti Ierusalimul, îl va acoperi, îl va mântui, îl va cruța și îl va elibera". Printr-o metaforă vie, Dumnezeu este comparat aici cu păsările ce bat din aripi apărându-și puii. Iisus transferă asemănarea asupra Sa, ca reprezentant al lui Dumnezeu. Înainte de distrugerea iminentă care amenința Ierusalimul întocmai ca avântul unei păsări de pradă asupra unui cuib cu pui, Iisus a vegheat, dorind „să acopere, să mântuiască, să cruțe și să apere". „Dar nu ați voit". Acum Dumnezeu a părăsit templul pe care voi l-ați pângărit și v-a lăsat, pe el și pe voi, judecății (*Mt.* 23, 38; *Lc.* 13, 35).

Parabola smochinului (*Lc.* 13, 6-9) și amenințarea implicată în cuvântul despre sarea care a devenit nefolositoare și care este aruncată în drum și călcată în picioare (*Mt.* 5, 13; *Lc.* 14, 34 s.; *Mc.* 9, 50) sunt îndreptate contra Israelului ca întreg. Aparține poporului lui Dumnezeu și nu va ajuta ca apărare contra judecății lui Dumnezeu. Strania locuțiune: „Dacă sarea devine nebună" (*Mt.* 5, 13 și *Lc.* 14, 34 s.) se bazează pe o traducere eronată. În ebraică (și, potrivit dovezii din loghionul nostru, și în aramaică), *tpl* are un dublu înțeles: (1) „a fi", ἄναλος" (*Aquila Iezec.*, 13, 10, 15; 22, 28); (2) „a vorbi nebunește". Jocul de cuvinte care stă la bază: *in taphel milha, b'ma y'thab b'lun*[78] dă certitudinea că originalul aramaic avea, de fapt, *taphel*. Marcu l-a tradus corect: „dacă sarea își pierde puterea (ἄναλος γένηται)" (9, 50); Matei și Luca, traducând „dacă sarea devine nebună", au anticipat în mod clar interpretarea zicerii ca referindu-se la ucenicii nebuni sau la Israelul nebun. Trebuie să credem că Iisus, utilizând expresia „sarea care a devenit nesărată", preia o zicală populară care indică ceva nefolositor sau fără sens[79]. Ei μή (*Mt.* 5, 13) nu exprimă o excepție, ci este folosită mai degrabă în sens adversativ („însă": cf. *Lc.* 4, 26, 27; *Mt.* 12, 4; *Gal.* 1, 19): sarea care a devenit nesărată nu mai este bună de nimic și va fi aruncată în drum. La întrebarea celor care Îl ascultau pe Iisus: „În ce circumstanțe ale vieții de zi cu zi s-ar fi putut ca sarea să devină nesărată și să fie aruncată în drum?", este dat de obicei răspunsul că brutarii arabi acoperă uneori podeaua cuptoarelor lor cu lespezi de sare, ale căror efect catalitic asupra combustibilului sărăcăcios (de ex., bălegar de cămilă uscat) ar putea să favorizeze combustia; după vreo 15 ani, efectul catalitic al sării se epuizează și atunci ea este aruncată în drum[80]. Dar această explicație trece cu vederea că zicerea se referă în mod clar la sarea utilizată în bucate (vezi mai sus). De unde rezultă că trebuie să rămânem la explicația mai simplă bazată pe experiența cotidiană, care amintește de faptul că sarea nu era preparată artificial, ci era obținută din bazinul de evaporare de pe țărmul Mării Moarte sau din micile lacuri din marginea deșertului sirian, care secau în timpul verii[81]. Această crustă de sare extrasă de la suprafața solului nu este niciodată pură, ci conține impurități (magneziu, nămol, resturi vegetale) care, atunci când sarea este dizolvată prin ume-

zire, rămân ca un reziduu inutil[82]. În timp ce Matei și Marcu interpretează zicerea despre sare ca fiind adresată ucenicilor, Luca o privește ca pe o amenințare adresată mulțimii (14, 25). El are dreptate, căci, după b. *Bech.* 8b, iudaismul a înțeles zicerea despre sare ca un avertisment adresat lui Israel[83].

Ultima generație a poporului ales, cea a lui Mesia, este generația asupra căreia va cădea decizia politică; ea ori va purta povara culpabilității comune (*Mt.* 23, 35; *Lc.* 11, 50; *cf. Mc* 12, 9), ori va deveni primitoarea iertării depline (*Lc.* 19, 42). Însă cel mai sever avertisment al lui Iisus cu privire la dezastru a fost adresat comunității mesianice, în sânul căreia trebuia să se efectueze, de asemenea, reparația finală. Doi următori ai lui Iisus își construiesc câte o casă; pe dinafară nu se vede nici o deosebire între ele. Dar potopul necazurilor de pe urmă dă pe față faptul că unul și-a construit casa pe stâncă, iar celălalt pe nisip (*Mt.* 7, 24-27; *Lc.* 6, 47-49).

Parabolele care tratează despre apropiata criză fuseseră rostite fiecare în câte o situație concretă specifică – fapt care este esențial pentru înțelegerea lor. Scopul lor nu este de a propune precepte morale, ci de a șoca, de a face poporul să-și dea seama de pericolul goanei sale spre propria-i pieire și, în special, de a-i șoca pe conducătorii săi: teologi și preoți. Dar, mai presus de toate, ele sunt o chemare la pocăință.

5. Poate fi prea târziu

Este ceasul cel din urmă. Potopul este aproape (*Mt.* 7, 24-27; 24, 37-39), securea se află la rădăcina smochinului neroditor. Însă Dumnezeu, suspendând în chip minunat îndeplinirea sfintei Sale voințe, a mai îngăduit un răgaz pentru pocăință (parabola smochinului, *Lc.* 13, 6-9), chiar dacă El poate iarăși, la sfârșitul cel de pe urmă, să suspende îndeplinirea Sfintei Sale voințe, iar de dragul aleșilor Săi să scurteze timpul puterii lui antihrist (*Mc.* 13, 20).

Lc. 13, 6, Ἐν τῷ ἀμπελῶνι: În Palestina, în grădinile de legume și în vii, se plantează pomi fructiferi. V. 7, Τρία ἔτη: Primii trei ani ai creșterii unui smochin erau lăsați să treacă înainte ca fructele sale să devină curate (*Lev.* 19, 23), deci trecuseră deja șase ani de când fusese plantat. El este, deci, sterp și fără speranță de rod. Καταργεῖ: Un smochin absoarbe o cantitate deosebit de mare de hrană și, astfel, secătuiește viile înconjurătoare de substanțele necesare lor. V. 8, Λέγει; asupra prezentului istoric din *Lc.*, ca indiciu de tradiție timpurie, vezi mai jos, p. 222. Καὶ βάλω κόπρια: fertilizarea viei nu este menționată în nici un text din Vechiul Testament[84]; în plus, cât privește îngrijirile, smochinul cel deloc pretențios nu necesită așa ceva. De unde rezultă că grădinarul își propune să facă ceva neobișnuit și să ia ultimele măsuri posibile. V. 9, Εἰς τὸ μέλλον (*sc.* ἔτος): acest singur an este ultima limită. În anecdota lui Ahiqar (înainte de sec. V î. Hr.) apar cuvintele: „Fiule, ești ca un pom care nu a dat roade, deși a stat lângă apă, și stăpânul tău era obligat să-l taie. Și (pomul) i-a zis: «Mută-mă de aici și, dacă nici atunci nu voi da roade, să mă tai». Dar proprietarul i-a zis: «Dacă nici atunci când ai stat lângă apă nu ai dat rod, cum atunci vei rodi stând în loc?»"[85]. Iisus utilizează această poveste (care circula, probabil, în diferite versiuni), dar îi dă un alt final: cererea nu este refuzată, ci aprobată; o anunțare a judecății devine o chemare la pocăință. Îndurarea lui Dumnezeu merge până acolo încât să aprobe o amânare a sentinței deja pronunțate. Mijlocitorul (ἀμπελουργός) este un nou element pe care Iisus l-a adăugat istorisirii. Introducerea acestei figuri trebuie, oare, atribuită doar dorinței de a spori vioiciunea tabloului? Sau în spatele ei stă un înțeles mai adânc? Nu cumva figura grădinarului, care pledează pentru amânarea sentinței deja pronunțate, ascunde iarăși figura lui Iisus Însuși? În acest context, trebuie amintit faptul că parabola a fost înțeleasă de către ucenici într-un

mod diferit decât de către mulțimi sau de către adversari. Cât privește modul în care ucenicii au înțeles cea de-a doua alternativă (cf. *Lc.* 22, 31), se poate foarte bine ca ea să fie cea justă. Însă această oprire a execuției, îngăduită datorită îndurării, este limita finală irevocabilă. Răbdarea a ajuns la sfârșit atunci când ultima *dies poenitentiae* trece nebăgată în seamă. Când răgazul îngăduit de Dumnezeu pentru pocăință s-a terminat, nici o putere nu-l mai poate prelungi.

Acesta trebuie să fi fost și înțelesul originar al lui *Mt.* 6, 27 (par. *Lc.* 12, 25): τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἕνα. Acest loghion și-a croit calea în contextul actual prin cuvântul cheie μεριμνῶν. La origine, va fi fost o zicere independentă și se poate presupune din expresia introductivă τίς δὲ ἐξ ὑμῶν că a fost adresat publicului (vezi p. 106). Πῆχυς nu poate să însemne o măsură corporală, căci este mult prea mare (un cot = 0, 52 m.). Dar dacă se urmărește o măsură minimă temporală, atunci loghionul poate să aibă o referință eshatologică. În ceasul marii catastrofe, chiar grija cea mai mare (asupra lui μεριμνᾶν, vezi p. 254) nu va mai fi de vreun folos pentru prelungirea vieții.

Atunci se vor închide ușile sălii festive și se va auzi cuvântul: „Prea târziu!". Două parabole strâns unite descriu ce înseamnă a fi prea târziu; amândouă tratează despre ușa închisă a camerei de nuntă pline cu oaspeți. Ele sunt: parabola celor zece fecioare (*Mt.* 25, 1-12, cf. *Lc.* 13, 25-27) și parabola cinei celei mari (*Lc.* 14, 15-24 par. *Mt.* 22, 1-10).

Parabola celor zece fecioare are nevoie de o remarcă preliminară. Am văzut deja, la pp. 57-58, că există argumente de o certă pondere în favoarea punctului de vedere că parabola nu era la origine o alegorie, ci chiar descrierea unei nunți reale, prin care Iisus urmărea să alerteze mulțimea în vederea apropiatei crize eshatologice. Dar împotriva autenticității parabolei s-a ridicat obiecțiunea că ea conține o sumă de amănunte la care sursele rabinice nu oferă nici un fel de paralele; de exemplu, plasarea începutului ceremoniei nunții noaptea, întâmpinarea mirelui cu făclii și amânarea sosirii sale până la miezul nopții[86]. Deci, deoarece aceste trăsături, care nu pot „să aparțină tabloului unei nunți obișnuite"[87], arată o legătură cu așteptarea Parusiei de către Biserica primară, parabola ar trebui să fie considerată ca o alegorie atribuită ulterior lui Iisus de către Biserica primară, cu scopul de a îndemna comunitatea, în ciuda amânării Parusiei, să nu neglijeze pregătirea pentru sfârșit[88]. Cu privire la această obiecțiune, trebuie spus că afirmația potrivit căreia obiceiurile de nuntă la care s-a făcut aluzie nu s-ar putea găsi în literatura rabinică este neîntemeiată. Această idee greșită s-a născut din cauză că nu posedăm nici o descriere a unei ceremonii de nuntă din timpul lui Iisus, ci doar culegeri de materiale moderne, care încearcă să construiască un mozaic din aluzii împrăștiate ce pot fi găsite în literatura rabinică[89]. Există dovezi că aceste colecții de materiale sunt incomplete. Faptul nu este deloc surprinzător, având în vedere situația referitoare la surse; materialul este nelimitat și foarte împrăștiat, iar tabloul este extraordinar de variat. Atunci, ca și acum, datinile de nuntă erau diverse în diferitele districte; în plus, după distrugerea templului, sub repetatele lovituri ale dezastrelor naționale ele au suferit mari restricții[90]; dar, mai presus de orice, informațiile ocazionale pe care le posedăm sunt larg răspândite în spațiu și în timp; în spațiu, ele vin din Palestina și din Babilonia, iar în timp, ele se întind de-a lungul mai multor secole. De aceea, o mulțime de amănunte au rămas până acum neînregistrate. Printre acele datini nupțiale neînregistrate până acum se află și întâmpinarea mirelui cu făclii și întâmplătoarea întârziere a sosirii sale. Că intrarea mirelui cu torțele aprinse în plină noapte nu era necunoscută iudaismului târziu, o dovedește *Mech. Ex.* 19, 17,

unde *Deut.* 33, 2: „Venit-a Domnul din Sinai (având la dreapta foc arzător)" este interpretat cu cuvintele: „ca un mire ce merge să-și întâlnească mireasa". În mod asemănător se putea întâmpla – deși, evident, în mod excepțional – ca sosirea mirelui să fie întârziată până la miezul nopții, dacă avea loc o îndelungată dispută asupra aranjamentului căsătoriei înainte ca acesta să fie semnat[91].

Concluzia că atât întâmpinarea mirelui cu făclii, cât și întârzierea sosirii sale până noaptea tîrziu nu sunt doar niște ficțiuni ale imaginației, ci fapte culese din viață, este confirmată de datinile nupțiale palestiniene moderne. În legătură cu aceasta, informațiile din diferite părți ale țării[92] ne dau un tablou foarte variat[93], deosebindu-se în detaliile de la sat la sat, dar trăsătura comună aproape tuturor[94] este că punctul culminant și încheierea festivităților nunții constă în intrarea nocturnă a mirelui în casa părinților săi[95]. Iată două exemple. Condițiile rurale care concordă în toate punctele esențiale ne sunt descrise de două autorități bine cunoscătoare ale Palestinei: F. A. Klein (1883) și L. Bauer (1903)[96]. După ce ziua a fost petrecută in dans și în alte distracții, ceremonia nunții are loc la căderea nopții. În momentul acela, mireasa este condusă cu făclii la casa mirelui. În cele din urmă, un crainic anunță sosirea mirelui, care trebuie să rămână afară din casă; femeile o lasă pe mireasă singură și se duc cu făclii să-l întâmpine pe mirele ce apare în fruntea cetei de prieteni ai săi. O descriere a unei nunți în Ierusalim (1906) în condiții citadine (creștine) a fost făcută de răposatul meu tată și publicată în 1909 [97]. Seara târziu, oaspeții se distrau în casa miresei. După ore petrecute în așteptarea mirelui, a cărui sosire era în mod repetat anunțată de către mesageri, în sfârșit, a venit cu o jumătate de oră înainte de miezul nopții pentru a-și lua mireasa; el era însoțit de prietenii săi, la lumina făcliilor, și a fost primit de oaspeții ieșiți în întâmpinarea lui. Adunarea nuntașilor a pornit apoi într-un potop de lumină, într-o procesiune festivă spre casa tatălui mirelui, unde au avut loc ceremonia maritală și noi distracții. Atât întâmpinarea mirelui cu făclii, cât și așteptarea de ore întregi a sosirii mirelui sunt frecvent menționate în informațiile contemporane asupra nunților arabilor din Palestina. Chiar și în zilele noastre, motivația curentă pentru întârziere este faptul că nu se poate ajunge la un acord asupra darurilor cuvenite rudelor miresei[98]. A neglija această târguială, adesea foarte însuflețită, s-ar putea interpreta ca o insuficientă considerație față de neamurile miresei; pe de altă parte, trebuie interpretat ca un compliment adus mirelui faptul că viitoarele sale rude arată în acest mod că o cedează pe mireasă numai cu cea mai mare împotrivire[99].

Vedem, deci, că nu se poate spune nicidecum că parabola celor zece fecioare „descrie o situație incompatibilă cu întâmplările vieții cotidiene"[1]. În plus, luând în considerare faptul că această comparare a comunității mesianice cu fecioarele înțelepte este pe linia imaginilor folosite de Iisus, în timp ce de la o alegorie creștină primară ar fi fost de așteptat o comparare cu mireasa[2], trebuie să ezităm în a vedea în parabolă „un produs târziu al Bisericii, presărat cu trăsături alegorice"[3]. Biserica primară a interpretat cu siguranță parabolele în mod alegoric, dar e cu totul de necrezut ca ea să fi produs un tablou artistic al unei nunți, care să corespundă în toate detaliile realității, ca o simplă ficțiune.

Parabola celor zece fecioare este una dintre acelea care încep cu un dativ; Împărăția lui Dumnezeu nu este comparată cu fecioarele, ci cu nunta[4]. V. 1 s.: Am văzut că în Palestina modernă ceremonia nupțială culminează și se încheie cu intrarea nocturnă a mirelui în casa părintească. Acele λαμπάδες, cu care tinerele femei se duc să întâmpine procesiunea, sunt făclii protejate de un abajur[5]. De unde: V. 3: Οὐκ ἔλαβον μεθ' ἑαυτῶν ἔλαιον; în grăbita lor ieșire, oare, și-au uitat va-

sele cu untdelemn (ἀγγεῖα)? Epitetul „nebune“ aplicat lor sugerează o altă explicație. Ele au fost atât de nesocotite încât au trecut cu vederea posibilitatea întârzierii mirelui și au uitat că vor avea nevoie de untdelemn pentru a-și umple iarăși candelele. V. 4: Τὰ ἀγγεῖα: „mici ulcioare cu mâner“[6]. V. 5: Χρονίζοντος τοῦ νυμφίου: pentru motivația întârzierii vezi mai jos. Ἐνύσταξαν (aorist ingresiv), πᾶσαι καὶ ἐκάθευδον (imperfectul durativ); „toate căzură într-o ușoară ațipire“ (cf. b. *Pes.* 120)[7]. V. 7: Ele așteaptă cu candelele aprinse (*cf.* v. 8: σβέννυνται), căci,dacă mirele vine pe neașteptate, nu-i ușor să aprinzi candelele în grabă[8]. Ἐκόσμησαν τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν: Ele suflă în candele, îndepărtează fitilul ars și le umplu cu ulei, astfel încât să ardă din nou cu strălucire. V. 10: Εἰς τοὺς γάμους: „la sărbătoarea nunții“. V. 11: Asupra întrebuințării prezentului istoric (ἔρχονται) ca dovadă de tradiție timpurie, vezi p. 238, n. 34. V. 12: Οὐκ οἶδα ὑμᾶς este formula pentru *n'zipha* (porunca învățătorului de a interzice elevului accesul la el vreme de șapte zile)[9], deci fraza este cu sensul „nu voi avea nimic de-a face cu voi“. Severitatea refuzului ar putea fi mai ușor de înțeles dacă s-ar presupune că fecioarele din parabolă erau servitoarele (în arabă *j'awarin*) din casa părintească a miresei[10]. Asupra v. 13, vezi mai sus, pp. 57, 110, 114.

Parabola celor zece fecioare este una dintre parabolele de criză[11]. Venit-a ziua nunții, ospățul e gata. „Domnul Dumnezeul nostru, Atotțiitorul, este Împărat. Să ne bucurăm și să ne veselim și să-I dăm slavă, căci a venit nunta [...]. Fericiți sunt cei chemați la cina nunții“ (*Apoc.* 19, 7, 9). Numai cel ce dă atenție notei de veselie cu care începe parabola (v. 1) este în stare să sesizeze severul avertisment pe care ea îl vehiculează: cu atât mai mult aveți grijă să vă pregătiți pentru ceasul de încercare și judecată, care va premerge plinirii. Acest ceas vine tot atât de pe neașteptate ca și mirele. Vai celor ce sunt ca

fecioarele cele nebune, ale căror candele s-au stins, și care găsesc apoi ușa casei de nuntă închisă în fața lor! Pentru ei este prea târziu. Căci, așa cum adaugă parabola ușii închise, *Lc.* 13, 24-30, o paralelă la concluzia din *Mt.* 25, 1-12, apelul lor la faptul că s-au bucurat de însoțirea cu Iisus nu le oferă nimic, dacă faptele lor au fost rele (*Lc.* 13, 27)[12].

„Poate fi prea târziu“ este, de asemenea, mesajul parabolei cinei celei mari (*Mt.* 22,1-10; *Lc.* 14, 15-24). În *Evanghelia lui Toma* (64) citim: „Iisus a zis: Un om a avut oaspeți și după ce a pregătit mâncarea, l-a trimis pe slujitorul său să-i invite pe oaspeți. El (slujitorul) s-a dus la primul și i-a spus: «Domnul meu te poftește». Acesta zise: «Am bani (de strâns) de la neguțători. Ei vor veni în seara aceasta să mă vadă, și eu mă voi duce să le dau instrucțiuni; îmi cer scuze că nu vin la masă». Slujitorul se duse la un altul și-i spuse: «Domnul meu te invită». Acesta îi zise: «Am cumpărat o casă și aceasta îmi cere grija unei zile întregi; nu voi avea timp». El se duse la un altul și-i spuse: «Domnul meu te invită». El i-a zis: «Prietenul meu se căsătorește și eu voi supraveghea sărbătoarea. Nu voi putea să vin; rog să fiu scuzat de la masă». El se duse la altul și-i zise lui: «Domnul meu te invită». Acesta îi zise: «Am cumpărat un sat și trebuie să mă duc să adun renta. Nu voi putea să vin; rog să fiu scuzat». Slujitorul s-a întors și i-a spus stăpânului său: «Cei pe care tu i-ai chemat la ospăț și-au cerut scuze». Stăpânul i-a spus slujitorului său: «Du-te pe străzi și adu pe cine vei găsi, ca să ia parte la ospățul meu. Cumpărătorii și neguțătorii nu vor intra în locașurile tatălui meu»“.

Am văzut deja că parabola cinei celei mari a fost prelucrată atât de drastic de către Matei, încât ea s-a transformat, nu mai puțin decât într-o alegorie a planului de mântuire[13]. Pe de altă parte, în *Lc.* și în *Evanghelia lui Toma* (lăsând la o parte câteva prelungiri, cum sunt dublarea chemării făcute celor neinvitați, în *Lc.*[14], și extinderea scuzelor, în *Ev. lui Toma*[15],

forma originală a parabolei a rămas în esență neschimbată). V. 16: Persoana particulară care are numai un slujitor este mai timpurie decât ἄνθρωπος βασιλεύς (*Mt.* 22, 2). Oaspeții invitați sunt oameni cu dare de mână, mari latifundiari (vezi mai departe, v. 19). V. 17: Ospățul este gata ἤδη, „încă de mult" (*Lc.* 11, 7). Repetarea invitației în momentul ospățului este o curtoazie specială practicată în cercurile înalte din Ierusalim[16]. V. 18: Hepaxlegomenonul ἀπὸ μιᾶς este o traducere literală a expresiei palestino-siriace *min hᵉdha*, „toți, câte unul"[17]. V. 19: Ζεύγη βοῶν; pentru arabii din Palestina, *feddan*-ul este cea mai comună unitate de măsură a pământului; de obicei, ea este considerată drept suprafața de pământ care poate fi arată într-o zi de o pereche de boi. Pe lângă aceasta, există *feddan*-ul legal, care corespunde muncii de un an de zile a unei perechi de boi, revenindu-i în medie, pentru un pământ bun, de la 9 până la 9, 45 hectare[18]. În general, un fermier posedă atât de mult teren cât pot să are una până la două perechi de boi[19], adică circa 10-20 hectare. Scrisoarea lui Aristeas (c. 145-127 î. Hr.) situează întinderea medie a unei posesiuni de pământ la ceva mai mult și afirmă că, la așezarea sa în Palestina, fiecare israelit a primit câte 100 de *arurae* (= 27, 56 hectare, 116). Omul din parabolă tocmai cumpărase cinci perechi de boi. El poseda, deci, cel puțin 45 de hectare, și probabil mult mai mult, fiind, prin urmare, un mare proprietar de pământ. V. 20, Γυναῖκα ἔγημα: Perfectul semitic ce stă la baza aoristului ἔγημα descrie o tranzacție încheiată recent: „Tocmai m-am căsătorit". La un ospăț erau invitați numai bărbați, or bărbatul acesta recent căsătorit nu vrea să-și lase tânăra soție singură[20]. V. 21: „Șchiopul, orbul și schilodul" sunt în Orient *ipso facto* cerșetori. Ei nu sunt invitați din compasiune sau din vreun motiv religios (ca în v. 13), ci din ciudă. V. 23: Pe lângă cerșetori, slujitorul urmează să-i aducă pe cei fără adăpost, de „la drumuri și de pe lângă garduri"[21]. Ἀνάγκασον: chiar și cel mai sărac rezistă cu modestie unei invitații la petrecere, cu acea politețe orientală, până ce este luat de mână și forțat cu blândețe să intre în casă[22]. Γεμισθῇ: este de cea mai mare importanță pentru gazdă ca până și ultimul loc să fie ocupat. V. 24: La cine se referă „eu" din *Lc.* 14, 24 („Eu vă zic vouă", „cina mea") este o chestiune disputată. Pluralul din λέγω γὰρ ὑμῖν nu concordă cu ceea ce s-a spus mai înainte de către gazdă, care se adresează, în v. 23, numai unui singur slujitor. Deci, el pare, ca în 11, 8; 15, 7, 10; 16, 9; 18, 8, 14; 19, 26, a fi introducerea la considerația finală a lui Iisus, iar prin cuvintele μου τοῦ δείπνου, „cina mea", El se va fi referit la ospățul mesianic (cf. *Lc.* 22, 30). Așa s-ar putea să fi înțeles Luca parabola, ca o alegorie la ospățul mesianic. De asemenea, în *Evanghelia lui Toma* 64, fraza finală este înțeleasă ca un cuvânt al lui Iisus și legată de ospățul ceresc: „Cumpărătorii și negustorii nu vor intra în locașurile Tatălui Meu". Totuși, la origine, v. 24 va fi fost rostit de către gazdă, deoarece: (1) γάρ se referă retroactiv la ordinul din v. 23, și (2) μου τοῦ δείπνου (v. 24) corespunde lui μου ὁ οἶκος (v. 23). Dar, chiar dacă v. 24 ar fi considerat ca rostit de gazdă, el iese din schema istorisirii; el este o amenințare reală doar dacă se referă la ospățul mesianic[23].

Dacă această povestire n-ar fi atât de familiară, irealitatea ei ne-ar izbi încă mai viguros, căci în ea există două aspecte deosebite, care în viața reală ar apărea absurde: (1) toți oamenii invitați, de parcă ar fi înțeleși, refuză invitația „unul câte unul", și (2) gazda invită în mod deliberat în locul lor pe cerșetori și pe cei fără adăpost[24]. Concluzia că totul este o alegorie pare inevitabilă, numai că o astfel de concluzie ar fi eronată. Un studiu recent[25] a demonstrat în mod convingător că Iisus făcea uz de un material narativ bine cunoscut[26], adică de povestirea despre bogatul perceptor (vameș) Bar Ma'jan și un cărturar (rabin) sărac, care apare în aramaică, în Talmudul Pa-

lestinian[27]. Că Iisus cunoştea această povestire se confirmă prin faptul că El a mai făcut uz de ea; în parabola bogatului şi a săracului Lazăr, El a folosit concluzia ei, aşa cum vom vedea mai târziu[28]. Ni se spune că bogatul perceptor Ma'jan a murit şi i s-a făcut o înmormântare splendidă; lucrul a încetat în toată cetatea, fiindcă toată populaţia dorea să-l petreacă pe dânsul la ultimul său loc de odihnă. În acelaşi timp a murit şi un cărturar sărac, şi nimeni nu i-a luat în seamă îngropăciunea. Cum a putut Dumnezeu să fie atât de nedrept încât să îngăduie aceasta? Răspunsul este următorul: deşi Bar Ma'jan nu dusese nicidecum o viaţă pioasă, totuşi el a făcut odată o singură faptă bună şi a fost surprins de moarte în timpul săvârşirii ei. Deoarece momentul morţii sale a făcut ca fapta sa cea bună să nu poată fi anulată de vreo faptă rea, era necesar ca ea să fie răsplătită de către Dumnezeu, iar aceasta s-a făcut prin splendidele sale funeralii. Dar care a fost fapta cea bună a lui Bar Ma'jan? „El pregătise un ospăţ (*'riston* = ἄριστον) pentru consilierii cetăţii (*bulbutayya* = βουλευταί), dar aceştia nu au venit, aşa că el dădu poruncă să vină săracii (*miskene*) ca să mănânce, şi astfel, mâncarea să nu se strice"[29]. În lumina acestei povestiri ni se revelează acum semnificaţia misteriosului comportament al oaspeţilor invitaţi în *Lc.* 14, 18-29[30]. Gazda trebuie să fie înţeleasă ca fiind un perceptor (vameş – *n.tr.*) care s-a îmbogăţit şi a trimis invitaţii în speranţa că, în acest fel, el ar putea să fie pe deplin acceptat în cercurile cele mai înalte. Dar toţi invitaţii, de parcă ar fi fost înţeleşi, îi întorc spatele şi îi refuză invitaţia cu cele mai şubrede scuze. Atunci, în mânia sa, el invită în casa sa pe cerşetori, pentru a arăta magnaţilor cetăţii că nici nu-i pasă de ei şi nici nu vrea să mai aibă de-a face cu ei. Întocmai cum Iisus nu ezită să ilustreze prin comportamentul slugii celei viclene necesitatea acţiunii decisive (pp. 52, 220), sau prin conduita judecătorului necinstit (pp. 192 s.), a dispreţuitului păstor (p. 169 ss.) şi

a femeii celei sărace (*ibid.*), nemărginita îndurare a lui Dumnezeu, tot aşa El nu are nici cea mai mică ezitare în cazul acesta, când alege purtarea unui perceptor pentru a ilustra atât mânia, cât şi mila lui Dumnezeu. Faptul că motivul omului a fost la fel egoist şi de josnic ca şi cel al judecătorului, care a cedat insistenţelor reclamantei doar pentru a fi lăsat în pace (p. 192), nu l-a tulburat câtuşi de puţin pe Iisus, ci mai degrabă i-a dat imbold să aleagă drept exemple tocmai aceste persoane. Incredibila seriozitate a concluziei (v. 24) n-ar putea fi exprimată mai bine[31]. Trebuie să ne imaginăm cum va fi zâmbit auditoriul lui Iisus la descrierea insolenţei cu care a fost tratat parvenitul şi a furiei sale şi, ca urmare a acestui tratament, trebuie să ni-l imaginăm pe acesta izbucnind în râsete sonore la zugrăvirea celor zece magnaţi, pândind cu priviri dispreţuitoare de la ferestrele lor straniul şuvoi de oaspeţi jigăriţi îndreptându-se spre casa vameşului cea vesel împodobită. Cât de şocaţi trebuie să fi fost ei când Iisus, stăpânul casei, a declarat cu hotărâre: „Casa este plină, numărul este complet, ultimul loc este ocupat; închideţi uşile, de aici înainte nimeni nu mai poate fi admis".

Această parabolă, de asemenea, nu poate fi înţeleasă pe deplin dacă nu se ia în seamă nota de bucurie care răsună prin anunţul: „Toate sunt gata" (v. 17). „Iată, acum este vremea potrivită; iată, acum este ziua mântuirii" (*2 Cor.* 6, 2). Dumnezeu îşi împlineşte făgăduinţele şi iese înainte din ascunzişul Său[32]. Însă, dacă „fiii împărăţiei", teologii şi cercurile pioase nu iau în seamă chemarea Sa, locul lor va fi luat de către cei dispreţuiţi şi nereligioşi, iar ceilalţi nu vor primi altceva decât un „Prea târziu!", rostit din dosul uşilor închise ale sălii de ospăţ.

6. Cerinţa momentului

„Poate fi prea târziu!". Ameninţarea cuprinsă în aceste cuvinte vorbeşte despre cerinţa momentului. Ea cheamă la acţi-

une hotărâtă. Acesta este mesajul parabolei datornicului (*Mt.* 5, 23 s; *Lc.* 12, 58 s.)[33]. *Mt.* 5, 25: Τῷ ἀντιδίκῳ: care s-a dus la curte (la judecător), ca să recupereze o datorie. Μήποτέ (σε παραδῷ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ) nu trebuie redat prin „de teamă ca nu cumva într-o zi" (Luther), aceasta implicând că acțiunea s-ar putea întâmpla cândva în viitor, ci prin „ca nu cumva (înainte ca voi să știți ce se întâmplă)". Καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ: condamnarea la închisoare pentru datorii și întemnițarea ca pedeapsă, în general, nu sunt cunoscute în legea iudaică. De aici trebuie să conchidem că Iisus se referă în mod deliberat la practici juridice neiudaice, pe care auditoriul său le considera inumane (același lucru este valabil și despre καταποντισμός, *Mc.* 9, 42, vinderea soției cuiva, *Mt.* 18, 25, tortura, *Mt.* 18, 34). V. 26, Οὐ μὴ ἐξέλθῃς: „nu vei ieși de acolo" (evitarea semitică a pasivului). Τὸν ἔσχατον κοδράντην: un sfert de „as" (în Palestina 1/100 dintr-un dinar; *cf.* Bill., I, p. 291) era cea mai mică subdiviziune a monedei romane. Nici o lețcaie nu va fi dată înapoi; corectitudinea întrebuințată în calcul servește pentru a ilustra cu câtă rigoare va fi executată sentința. Voi, spune Iisus, sunteți în situația acuzatului care în curând trebuie să apară în fața judecătorului, care poate fi arestat în orice moment și care își întâmpină adversarul în drum spre tribunal. Entuziasmat de situația pe care o zugrăvește, Iisus strigă pe un ton de implorare[34]: Împăcați-vă, cât mai este timp! Recunoașteți-vă datoriile! Cereți potrivnicilor voștri indulgență și răbdare (cf. *Mt.* 18, 26, 29)! Dacă nu aveți succes făcând astfel, vi se poate întâmpla tot ce este mai rău!

Această parabolă este strâns legată de parabola iconomului necinstit (*Lc.* 16, 1-8). V. 1, Ἄνθρωπος πλούσιος: După cât se pare, se presupun condiții galileene; acel πλούσιος probabil că trebuie considerat drept proprietarul unei întinse moșii, care trăiește în străinătate, fiind reprezentat de un iconom[35]. Διεβλήθη: Orientul nu știe nimic despre contabilitate

și bilanț. V. 3: Εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ, „el a considerat" (semita nu are cuvânt pentru „a gândi", „a cântări", „a considera"). Σκάπτειν: el nu este obișnuit să „lucreze în țarină". V. 4, Ἔγνων (aor.): „mi s-a întâmplat mie". V. 5-7: El încearcă să-și mușamalizeze delapidările (v. 1) falsificând socotelile. Datornicii (χρεοφειλέτης) sunt fie arendași care trebuie să livreze o rație specificată (o jumătate, o treime sau un sfert) din recolta terenurilor în locul rentei, fie negustori cu ridicata, care au dat cambii pentru bunurile primite. 100 bați = cca 800 galoni (1 bath = 38 l., n.t.) de ulei corespund recoltei de la 146 de măslini[36], și unei datorii de circa 1000 de dinari; 100 de kori (= cca 120 quarteri)[37], (1 kor = 388 l, n.t.) de grâu, echivalează cu 550 cwt și corespunde recoltei a circa 100 de acri[38] (*n.t.*: 1 acru = 2046, 7838 m²) și unei datorii de cca 2500 dinari. Deci era vorba de obligații grele. Scutirea (400 galoni de ulei și 24 quarteri = 69, 6 hl de grâu) este aproximativ egală, în cele două cazuri, deoarece uleiul este mult mai scump decât grâul[39]; valoarea sa în monedă ar fi în jur de 500 de dinari[40]. În parabola noastră, Iisus trădează preferința povestitorului oriental pentru cifre mari[41]. V. 6 s., Δέξαι σου τὰ γράμματα: „Iată zapisul tău". Iconomul are polița în păstrarea sa. El îi lasă pe datornici să-și facă modificări, sperând că frauda fiind scrisă de aceeași mână va trece nebăgată în seamă; sau îi lasă să întocmească polițe noi. V. 7, Λέγει: asupra prezentului istoric, vezi pp. 222 s. Iconomul a tratat în mod similar și pe restul datornicilor (ἕνα ἕκαστον, v. 5). V. 8, Καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας: după cum se pare, κύριος se referea la origine la Iisus (vezi mai sus, pp. 51 s).

Mult discutatul șoc, produs în mod firesc de o parabolă care pare să prezinte pe un delicvent ca pe un model[42], dispare atunci când considerăm parabola în forma sa originară (vv. 1-8) și trecem cu vederea digresiunile (vv. 9-13)[43]. Ca și în parabola casei sparte în noapte[44], se pare că Iisus tratează un caz

real, care îi fusese adus la cunoștință cu indignare. În mod deliberat, El l-a preluat ca pe un exemplu, știind că îi va asigura o atenție îndoită atât timp cât ascultătorii nu cunoșteau incidentul. Ei s-ar fi așteptat ca Iisus să întrerupă istorisirea, exprimându-și dezaprobarea, dar, în loc de aceasta, spre surpriza lor, Iisus îl laudă pe delicvent. „Este foarte bine să vă indignați, însă trebuie să vă aplicați lecția aceasta vouă înșivă. Voi sunteți în aceeași situație ca și acest iconom care a văzut cum un dezastru iminent îl amenință cu ruina, dar criza care vă amenință pe voi și în care, într-adevăr, sunteți cuprinși este incomparabil mai îngrozitoare. Acest om a fost φρόνιμος (v. 8a), adică a recunoscut natura critică a situației[45]. El n-a lăsat ca lucrurile să-și urmeze cursul, ci a acționat, desigur fără scrupule (τῆς ἀδικίας, v. 8); Iisus nu-i scuză acțiunea, și nu aceasta ne interesează aici, ci îndrăzneala, hotărârea și prudența cu care și-a urmărit scopul de a-și făuri o viață nouă. „Și pentru voi, de asemenea, semnul vremii cere băgare de seamă, căci totul este în joc!".

În fața acestei provocări a vremii, evaziunea este imposibilă. Acesta este mesajul parabolei bogatului nemilostiv și a lui Lazăr (*Lc.* 16, 19-31).

Foarte remarcabilă din punct de vedere lingvistic este incidența în *Lc.* a prezentului istoric repetat de două ori (v. 23: ὁρᾷ; v. 29: λέγει). Din cele nouăzeci de exemple de prezent istoric care apar în materialul marcan preluat de el, Luca[46] n-a reținut decât unul singur (*Lc.* 8, 49: ἔρχεται), iar pe celelalte optzeci și nouă le-a respins. De unde rezultă că cele cinci cazuri de prezent istoric care apar în parabolele lucanice (13, 8; 16, 7, 23, 29; 19, 22) și în introducerea la o parabolă (7, 40) constituie o dovadă clară despre existența unei tradiții de bază prelucanice. În scopul de a înțelege parabola în amănunt ca și un întreg este esențial să cunoaștem că prima parte derivă din binecunoscutul material popular privitor la inversarea sorților

în viața de apoi. Există povestirea populară egipteană despre călătoria lui Si-Osiris, fiul lui Setme Chamois, în lumea subterană, care se încheie cu cuvintele: „Cel care a fost bun pe pământ va fi binecuvântat în împărăția morților, iar cel care a fost rău pe pământ va suferi în împărăția morților"[47]. Iudeii alexandrini au adus această povestire în Palestina, unde ea a devenit foarte populară, ca și istorisirea despre învățatul cel sărac și bogatul vameș Bar Ma'jan; că lui Iisus îi era familiară această istorisire stă dovadă faptul că El a făcut uz de ea în parabola cinei celei mari (vezi pp. 215 ss.). Acolo am relatat deja începutul istorisirii, cum la înmormântarea învățatului n-a participat nimeni, în timp ce vameșul a fost înmormântat cu mare pompă. Iată acum, sfârșitul istorisirii. Unui coleg al cărturarului sărac i-a fost dat să vadă într-un vis soarta celor doi oameni pe lumea cealaltă: „Câteva zile după înmormântare, acel învățat își văzu colegul în grădini de o frumusețe paradisiacă, udate de pâraie lin curgătoare. El îl văzu și pe Bar Ma'jan vameșul, care stătea pe malul unui pârâu, încercând să-și atingă apa, dar nu putea să facă aceasta"[48]. V. 19: Omul bogat, care nu era nevoit să muncească, chefuind în fiecare zi, gătit într-o costisitoare mantie de lână purpurie și care purta pe dedesubt rufărie de in egiptean fin[49]. Absența accentuării vinovăției sale, cu toate că, așa cum demonstrează soarta sa, el este reprezentat ca un chefliu necuviincios, se explică prin faptul că Iisus recurgea la un material binecunoscut ascultătorilor Săi. V. 20: Lazăr este unicul personaj din parabole căruia i se dă un nume; numele („Dumnezeu ajută") are o semnificație specială: Lazăr este un olog (ἐβέβλητο = *r'me* = „aruncat pe jos,, , „zăcând"), care suferă de o boală de piele (v. 21b); ca cerșetor (πτωχός, cf. *In.* 13, 29), el își are culcușul în stradă, la poarta conacului celui bogat, unde cerșește obolul de la trecători. V. 21: ἐπιθυμεῖν cu infinitivul indică în Luca „totdeauna"[50] o dorință nesatisfăcută: „bucuros (dacă ar fi putut) s-ar

fi îndestulat"[51]. Ἀπὸ τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου: πίπτειν = *nephal*, semitica evitare a pasivului „a fi aruncat"[52]. Deci ar fi trebuit să se traducă astfel: „ceea ce era aruncat pe pământ de către cei ce şedeau la masa bogatului". Nu trebuie să ne gândim la „cele ce cădeau de la masa celui bogat" ca la „firimituri", ci ca la nişte bucăţi de pâine pe care oaspeţi le muiau în sos, sau cu care îşi ştergeau mâinile, şi apoi le aruncau sub masă[53]. Cât de bucuros şi-ar fi astâmpărat foamea săracul Lazăr cu acele bucăţi de pâine! Câinii sunt sălbatici, câinii ce mişună pe străzi şi care nu se pot abţine de a-i adulmeca pe ologii cei neajutoraţi şi sărăcăcios îmbrăcaţi. Potrivit concepţiei din iudaismul târziu, condiţia sa mizerabilă ar fi indicat că el era un păcătos pedepsit de Dumnezeu. Astfel, urmarea trebuie să fi fost cu totul neaşteptată pentru ascultători. V. 22: Εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ este o denumire a locului de onoare de la ospăţul ceresc, la dreapta părintelui Avraam (cf. *In*. 13, 23); acest loc de onoare, cel mai înalt la care se putea spera, arată că Lazăr stă pe locul cel mai înalt în adunarea celor drepţi. I s-a întâmplat o răsturnare completă a soartei: pe pământ el îl vedea pe bogat aşezat la masa sa, însă acum el însuşi este îndreptăţit să stea la masa festivă; pe pământ el era desconsiderat, pe când acum se bucură de onorurile cele mai înalte. El a descoperit că Dumnezeu este Dumnezeul celor mai săraci şi al celor mai mizeri. Ἀπέθανεν δὲ καὶ ὁ πλούσιος καὶ ἐτάφη: funerariile bogatului au fost, aşa cum arată materialul folcloric menţionat mai sus, ceva magnific. Vv. 22-31 nu se referă la soarta finală, ci la starea imediat de după moarte[54]. Aceasta reiese dintr-o comparaţie cu povestirea populară exploatată de Iisus şi se confirmă prin utilizarea cuvântului ᾅδης (v. 23), deoarece Noul Testament face o netă deosebire între starea din ᾅδης şi cea finală din γέεννα[55]. Aşa că aici este în chestiune starea intermediară[56]. V. 23: în concepţia comună a iudaismului târziu, cei drepţi şi cei răi se pot vedea

unii pe alţii în starea intermediară[57]. V. 24: Bogatul face apel la înrudirea sa cu Avraam, adică la partea sa (prin dreptul de descendenţă), la meritele prisositoare ale lui Avraam. Modesta sa cerere demonstrează cât de teribil era chinul său; doar un singur strop de apă pe limbă, luat din pâraiele ce curgeau prin sălaşul celor drepţii, ar fi adus o alinare a suferinţei sale. V. 25: înrudirea sa cu Avraam a fost recunoscută (τέκνον)[58], dar nu ca o îndreptăţire a lui la mântuire[59]. Potrivit exprimării din v. 25, s-ar putea să pară că doctrina recompensei, care este înfăţişată aici, nu are decât o aplicaţie pur externă (pe pământ, bogăţie, în viaţa de dincolo, chin; pe pământ, sărăcie, în viaţa viitoare, îndestulare). Dar independent de contradicţia din context (vv. 14 s.), unde a dat Iisus a se înţelege că bogăţia în sine merită iadul şi că sărăcia în sine este răsplătită cu raiul? Ceea ce spune în realitate v. 25 este că impietatea şi lipsa de iubire sunt pedepsite şi că pietatea şi umilinţa sunt răsplătite; acestea sunt clar demonstrate de comparaţia ce se face cu materialul popular utilizat de către Iisus. Deoarece acest material era bine cunoscut, Iisus nu face altceva decât să sugereze, fără a dezvolta tabloul, condiţia celor doi oameni; pe de o parte utilizând numele „Lazăr", care înseamnă „Dumnezeu ajută" (v. 20), pe de altă parte, prin rugăciunea din vv. 27 ss., în care bogatul îşi arată starea sa de nepocăinţă[60]. V. 26: „Prăpastia" exprimă irevocabilitatea judecăţii lui Dumnezeu; deci Iisus nu cunoaşte nici o doctrină a purgatoriului. V. 27: Πέμψῃς sugerează o apariţie a mortului Lazăr „poate într-un vis, sau într-o viziune"[61]. V. 28: Διαμαρτύρεσθαι, însemnând „a conjura" (cu referire la răsplata de după moarte). V. 31: Ἀναστῇ introduce punctul culminant. Până acum a fost numai o chestiune de apariţie a mortului Lazăr, „poate într-un vis, sau într-o viziune", însă acum apare ideea învierii sale corporale. Până şi o atât de mare minune, care depăşeşte toate dovezile cotidiene ale puterii lui Dumnezeu, nu face aici o

impresie asupra acelor oameni care nu vor „să-i asculte pe Moise și pe prooroci", adică nu vor să li se supună. Referința la „Moise și prooroci", ca substanță a revelației (vv. 29-31), este pre-resurecție (ceea ce este, de asemenea, valabil pentru *Lc.* 13, 28); expresia nu exclude obediența față de revelația mesianică, ci, mai degrabă, așa cum este demonstrat de *Lc.* 24, 27, 44, o include, deoarece aceasta aduce revelația din Lege și din prooroci la împlinirea ei (*Mt.* 5, 17).

Parabola este una dintre cele patru parabole cu două tăișuri[62]. Primul punct se referă la inversarea soartei în viața de apoi (vv. 19, 26), iar cel de-al doilea (vv. 27-31) la cererea bogatului ca Avraam să binevoiască a-l trimite pe Lazăr la cei cinci frați. Deoarece prima parte este extrasă dintr-un prea bine cunoscut material popular, accentul se pune pe noul „epilog"[63] pe care Iisus l-a adăugat primei părți. Ca în toate celelalte parabole cu două tăișuri, și în aceasta accentul cade pe punctul al doilea. Aceasta înseamnă că Iisus nu dorește să comenteze o problemă socială și nici nu are de gând să dea învățături despre viața de apoi, ci relatează parabola pentru a da un avertisment despre iminentul pericol acelor oameni care seamănă cu frații bogatului. Astfel, Lazăr cel sărac este doar o figură secundară, introdusă aici pentru contrast. De fapt, parabola se referă la cei cinci frați și n-ar trebui să fie intitulată parabola bogatului și a lui Lazăr, ci parabola celor șase frați. Frații supraviețuitori, care își găsesc corespondenții în oamenii generației potopului, ducând o viață lipsită de griji, fără să dea atenție zgomotului îndepărtat al potopului ce se apropie (*Mt.* 24, 37-39 par.), sunt oamenii acestei lumi, la fel ca și fratele lor cel mort. Întocmai ca și el, trăiesc în lux egoist, surzi la cuvântul lui Dumnezeu și convinși că, odată cu moartea, totul se sfârșește (v. 28). Cu dispreț, acești sceptici oameni de lume i-au cerut lui Iisus o dovadă fermă despre viața de după moarte, dacă voia ca ei să dea atenție avertismentului Său.

Iisus voia să le deschidă ochii, dar a le satisface cererea nu era calea cea bună. De ce a refuzat Iisus să o facă? Pentru că satisfacerea cererilor nu ar fi avut nici un sens; până și cea mai mare minune – o înviere – ar fi fost zadarnică[64]. Căci cel ce nu se va supune Cuvântului lui Dumnezeu nu va fi convertit de nici o minune. *Auditu salvamur, non apparitionibus* (Bengel), „ne vom mântui prin ascultare și nu prin vedenii". Cererea de a se da un semn este o evaziune și (totodată) o dovadă de impenitență. Astfel, sentința este rostită: „Dumnezeu nu va da niciodată semn acestui neam" (*Mc.* 8, 12)[65].

Ce este de făcut? Iisus a răspuns prin asemănări mereu noi: „Vegheați!" (*Mc.* 13, 35), „încingeți-vă mijloacele[66], țineți-vă făcliile aprinse!" (*Lc.* 12, 35), „înveșmântați-vă în haine de nuntă!" (*Mt.* 22, 11-13). Înțelesul acestor metafore și al altora asemănătoare este ilustrat cel mai bine prin mica parabolă a oaspetelui fără haină de nuntă (*Mt.* 22, 11-13)[67]. V. 11: Εἰσελθὼν δὲ ὁ βασιλεὺς θεάσασθαι τοὺς ἀνακειμένους: La banchetele formale, un semn de deosebită curtoazie este acela ca gazda să nu participe la ospăț (vezi, de exemplu, *Lev. r.* 28, la 23, 10); el îi lasă pe oaspeți să petreacă între ei și apare doar în timpul ospățului. Ἔνδυμα γάμου: acea „haină de nuntă" care lipsește (v. 11) nu trebuie înțeleasă ca un veșmânt special, purtat în ocazii festive, ci ca o îmbrăcăminte proaspăt spălată (cf. *Apoc.* 22, 14; 19, 8)[68]. O îmbrăcăminte murdară este o insultă pentru gazdă. V. 12: Pentru modul de adresare ἑταῖρε, vezi *Mt.* 20, 13. Πῶς εἰσῆλθες înseamnă „cu ce drept (nu „prin ce mijloace") ai intrat aici?". „Dar el tăcea", și astfel nu ni se spune cum a ajuns el fără îmbrăcămintea cuvenită. Să se fi strecurat fără să fi fost invitat și îi era rușine că fusese descoperit? Sau pătrunderea sa fără îngăduință să fi fost o insultă deliberată adusă gazdei, iar tăcerea sa – un gest de sfidare? Paralela rabinică, pe care o cităm mai jos, sugerează un alt răspuns. El a fost invitat, însă era un neghiob; poftirea la

sărbătoarea nunții a venit mai degrabă decât se așteptase și l-a găsit nepregătit. De unde reiese că parabola este una dintre numeroasele parabole de criză[69]. Poftirea poate veni în orice moment. Vai de cel nepregătit!

Ce anume a voit să înțeleagă Iisus prin veșmântul curat și care constituie condiția necesară pentru primirea la sărbătoarea nunții? Aici trebuie să alegem între răspunsul rabinic și cel al Evangheliei. Răspunsul va fi găsit în b. *Shab.* 153a, precum urmează. Un teolog palestinian de la sfârșitul secolului I d. Hr., R. Eliezer, a zis: „Pocăiți-vă, cu o zi înaintea morții voastre. Elevii săi l-au întrebat: «Cum poate să știe un om ziua morții sale?». Iar el le-a răspuns: «Deoarece el poate să moară mâine, este cu atât mai necesar să se pocăiască astăzi, așa că de-a lungul întregii sale vieți el se va afla într-o stare de pocăință». În plus, Solomon, în înțelepciunea sa, a zis: «Îmbrăcămintea ta să fie mereu albă; iar capului tău să nu-i lipsească ungerea»" (*Eccl.* 9, 8). În explicarea acestei ziceri, urmează o parabolă a lui Rabban Iohanan ben Zakkai (cc. 80 î. Hr.)[70], despre un rege care a trimis invitații la un banchet fără a specifica ora. În timp ce înțelepții s-au gătit, nebunii au venit în straie de lucru. Deodată a venit chemarea, iar cei care nu erau îmbrăcați în haine curate n-au fost admiși la banchet. Aici implicarea este fără echivoc: veșmântul festiv este pocăința[71]. Pune-l pe tine în ziua dinaintea morții tale, în ziua dinaintea năvălirii potopului, pune-l chiar astăzi! Cerința crizei este convertirea. Dar există și o altă interpretare a metaforei hainei de nuntă, care-și are originea în Vechiul Testament și este clar din conținutul general al învățăturii lui Iisus că El a avut în nuntă a doua intrepretare, căci citim în *Is.* 61, 10 (un capitol căruia Iisus i-a acordat o importanță deosebită; *Mt.* 5, 3 s; 11, 5 par. *Lc.* 7, 22; *Lc.* 4, 18 s.): „Că m-a îmbrăcat cu haina mântuirii / și cu veșmântul virtuții m-a acoperit; / ca unui mire mi-a pus Mie cunună / și ca pe o mireasă m-a împodobit cu podoabă".

Dumnezeu îi înveșmântează pe cei răscumpărați cu haina de nuntă a mântuirii. Literatura apocaliptică vorbește în mod frecvent despre această podoabă. *Cartea etiopiană a lui Enoh* 62, 15 descrie „slăvitul veșmânt" cu care vor fi investiți cei drepți și cei aleși, precum urmează: „Și aceasta vă va fi îmbrăcămintea: / un veșmânt al Vieții de la Domnul Duhurilor. / Veșmântul vostru nu se va învechi, / și stăpânirea voastră nu va pieri de la fața Domnului Duhurilor"[72].

În mod repetat, *Apocalipsa* vorbește despre veșmântul eshatologic ca despre haina albă (3, 4, 5, 18), roba regală din in fin (19, 8) pe care o va da Dumnezeu. *Pistis Sophia* 8[73] zice: „Bucurați-vă și vă veseliți și fie ca bucuria să se adune la bucurie, căci împlinitu-s-a mie vremea spre a-mi pune veșmântul (ἔνδυμα) care a fost pregătit pentru mine încă dintru început".

În toate aceste pasaje, roba albă, sau veșmântul Vieții și al Slavei, este un simbol al dreptății acordate de Dumnezeu (*cf.* mai ales *Is.* 61, 10), iar a fi înveșmântat cu această haină este un simbol al dobândirii calității de membru al comunității răscumpărate. Să ne amintim că Iisus a vorbit despre epoca mesianică ca despre un nou veșmânt (*Mc.* 2, 21 par.; vezi pp. 155 s.) și că a comparat iertarea cu haina cea mai bună cu care tatăl l-a înveșmântat pe fiul risipitor. (*Lc.* 15, 22; vezi p. 169); deci nu ne putem îndoi că această comparație stă la baza lui *Mt.* 22, 11-13. Dumnezeu îți oferă veșmântul curat al iertării și al dreptății virtuoase. Pune-l pe tine cu o zi mai înainte de sosirea potopului, cu o zi mai înainte de inspecția nuntașilor – chiar astăzi!

Ceea ce înțelege Iisus prin convertire a fost subliniat pentru noi în mod repetat de J. Schniewind[74]: ea este făclia bine potrivită și haina de nuntă (*Mt.* 5, 16), este fața unsă cu untdelemn (6, 17), este cântec și joc (*Lc.* 15, 25), deoarece ea înseamnă bucurie – bucuria copilului ce se întoarce acasă, bucuria lui Dumnezeu ce se veselește la întoarcerea unuia, mai

mult decât pentru nouăzeci și nouă de oameni drepți. Însă, numai atunci întoarcerea acasă este adevărată, când ea aduce și o înnoire a vieții.

Primul pas în călătoria spre casă este „să te faci iarăși[75] ca și pruncii" (*Mt.* 18, 3)[76]. Înțelesul lui „precum pruncii" este o bine cunoscută problemă, căreia i s-au dat multe interpretări. Însă, în orice caz, trebuie să se considere ca lucru cert că prin „copii" trebuie să înțelegem copiii „mici"; așa înțelegem expresia din *Evanghelia lui Toma* 22: „Acești micuți (copii) ce sunt alăptați, sunt întocmai ca și cei ce intră în Împărăție". Trebuie să trecem cu vederea intrepretări precum cele ce provin din modul de a gândi accidental și care nu sunt susținute de uzajul oriental, și în special de cel biblic. De exemplu, copilul este gata să primească, el este prin natura sa umil[77] ș.a. Astfel rămân posibile trei interpretări. Mai întâi, în terminologia baptismală iudaică este o uzanță bine stabilită a se compara prozelitul cu un „copil nou-născut", deoarece la botez Dumnezeu i-a iertat păcatele[78]. Aici copilul foarte tânăr este un tip al purității. Așa că în *Mt.* 18, 3, comparația ar avea următorul înțeles: „Dacă nu devii curat (prin iertarea lui Dumnezeu) precum copiii (nou-născuți), nu ți se va permite să intri[79] în Împărăția lui Dumnezeu". O a doua interpretare, mai probabilă, este propusă de către Matei în context. El explică expresia „a devenit iarăși ca un copil" prin: ταπεινοῦν ἑαυτόν (*Mt.* 18, 4), „a te umili pe tine însuți"; a te smeri este actul de mărturisire a vinei[80], este o autoînjosire în fața lui Dumnezeu; așa găsim în *Mt.* 18, 4: „Oricine se va smeri pe sine (în fața lui Dumnezeu), (astfel încât să devină) ca pruncul acesta"[81]. În această interpretare, forța comparației rezidă în micimea copilului, iar „a se face iarăși ca un copil" înseamnă „a deveni iarăși mic", adică în fața lui Dumnezeu. Însă compararea lui *Mt.* 18, 3 cu parabola marcană și cu cea lucanică demonstrează că loghionul a fost transmis la origine în mod izolat; numai

într-un stadiu mai târziu al tradiției, v. 4, poate o formă alterată a lui *Mt.* 23, 13b, a fost pus în contextul său prezent. Astfel, trebuie să încercăm o a treia interpretare a lui „a te face iarăși ca un copil". Utilizarea de către Iisus a cuvântului *Abba* (*Mc.* 14, 36), adresându-se lui Dumnezeu, este fără paralelă în întreaga literatură iudaică[82]. Explicația acestui fapt izbitor trebuie căutat în afirmațiile părinților antiohieni-sireni: Hrisostom, Teodor și Teodorot, că *Abba* (sub forma *yaba* este folosit și azi în limba arabă) era cuvântul întrebuințat de copilul mic față de tatăl său[83]; era un cuvânt familiar, de toată ziua, pe care nimeni nu a îndrăznit să-l utilizeze într-o formulă de adresare către Dumnezeu. Dar Iisus a făcut aceasta: El a vorbit Tatălui Său ceresc într-un mod atât de copilăresc, de încrezător și de intim ca și un prunc către tatăl său. Poate că aici avem cheia lui *Mt.* 18, 3[84]: copiii sunt cei care zic *Abba*. „Dacă nu vă învățați să ziceți Abba, nu puteți intra în Împărăția lui Dumnezeu". În favoarea acestei interpretări a expresiei „ a te face iarăși ca un copil" pledează simplitatea ei, precum și faptul că ea își are rădăcinile în inima Evangheliei. Deci primul pas pe calea convertirii și a vieții celei noi este aceea de a învăța să-L numești pe Dumnezeu *Abba* cu o încredere copilărească, sigur de protecția Lui și conștient de nemărginita Lui iubire.

Dar cu siguranță că a te face iarăși ca un copilaș, așa cum aflăm în *Mt.* 18, 4, implică mărturisirea vinei (cf. *Lc.* 15, 18), smerenie, autoînjosire și a te face mic din nou în fața lui Dumnezeu. Acestea le avea Iisus în minte în acea παραβολή despre alegerea locurilor la masă (*Lc.* 14, 7-11 par. *Mt.* 20, 28 *D it sy*^{c}). În aramaică, acest loghion, transmis în două versiuni, are forma unui „cuplet ritmic" în paralelism antitetic[85]. Amândouă versiunile, concordând în ce privește contextul și structura, dar cu exprimări complet diferite, oferă un exemplu clasic de variante de traducere în Noul Testament (vezi mai sus,

p. 29 s.). Γάμοι (*Lc.* 14, 8), corespunzând lui δειπνῆσαι (*Mt.* 20, 28 s), are sensul general de „banchet“[86]. Oaspeţii cei mai importanţi, care se disting pe temeiul vârstei sau a poziţiei sociale[87], sosesc de obicei ultimii. Oaspetele cel mai umil este obligat să ia locul cel mai de jos, deoarece toate locurile intermediare au fost deja ocupate. Îndemnul de a lua de bună voie locurile cele mai joase îşi are echivalentul în *Prov.* 25, 6 s.: „Nu te făli înaintea cârmuitorului şi nu sta în locul hotărât pentru cei mari; căci mai degrabă să ţi se zică: «Vino aici!» decât să te umilească în faţa stăpânului“; în literatura rabinică o zisă similară este atribuită lui R. Simeon ben Azzai (cc. 110 d. Hr.)[88]; paralela ei cea mai apropiată apare în *Mc.* 12, 39 par. *Lc.* 20, 46, unde Iisus ceartă cu asprime pe cărturari pentru modul hrăpăreţ în care îşi aleg cele mai de frunte locuri la mese. Iisus dă într-adevăr o directivă pentru comportarea la masă, iar cuvântul παραβολή trebuie tradus în acest sens[89]. Referitor la întrebarea ce implică fraza de încheiere din v. 11 (ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται), se poate presupune mai întâi că ne aflăm în faţa unei concluzii generalizatoare secundare (vezi mai sus, p. 114 s.). Însă de o pondere decisivă contra acestei presupuneri este faptul că paralela rabinică menţionată conchide cu o zisă a lui Hillel (cc. 20 î. Hr.), de un conţinut cu totul asemănător: „Smerenia mea este înălţarea mea, iar înălţarea mea este smerenia mea“. Din aceasta putem deduce că v. 11 este un proverb străvechi, pe care Iisus l-a găsit în uz şi care şi în literatura rabinică era asociat cu o recomandare referitoare la comportamentul la mese. Problema este numai dacă fraza de încheiere avea acelaşi sens pentru Iisus, ca şi pentru Hillel. Pentru cel din urmă, ea este o piesă de înţelepciune practică; „Mândria va avea o cădere; smerenia va fi răsplătită“. Oare şi *Lc.* 14, 11 intenţionează a fi, în mod asemănător, o piesă de înţelepciune practică: o regulă de etichetă socială?

Cu siguranţă că nu. Comparaţia cu 14, 11, ca şi cu *Lc.* 14, 14 b[90], cu 18, 14 şi cu *Mt.* 23, 12, arată că *Lc.* 14, 11 vorbeşte despre activitatea eshatologică a lui Dumnezeu, despre umilirea celor mândri şi despre înălţarea celor smeriţi, în ziua cea de pe urmă[91]. Astfel, îndrumarea din *Lc.* 14, 11 despre doritul comportament modest al oaspeţilor devine introducerea la un „avertisment eshatologic“[92] care are în vedere banchetul cel ceresc şi este o chemare de a renunţa la pretenţiile de dreptate prin noi înşine şi de a ne smeri înaintea lui Dumnezeu.

În acelaşi fel, asemănarea răsplăţii slugii din *Lc.* 17, 7-10 este un îndemn de renunţare la orice fel de autoîndreptăţire fariseică. Nu este sigur dacă zisa a fost adresată la origine ucenicilor (aşa cum sugerează contextul prezent, dar care este marcat de un puternic caracter lucanic)[93], deoarece este îndoielnic dacă grupul de ἀπόστολουι (17, 5) includea agricultori care posedau ţarine, vite şi robi – chiar dacă descrierea nu implică activităţile unei gospodării mari –, căci gospodarul care este subiectul asemănării nu-şi putea permite decât un singur rob, căruia îi revenea să îndeplinească atât munca câmpului, cât şi treburile de acasă. Deci, deoarece utilizarea expresiei τίς ἐξ ὑμῶν (17, 7) introduce în general ziceri adresate oponenţilor sau mulţimii, se poate presupune că acelaşi lucru este valabil şi pentru această parabolă. „Vă puteţi închipui[95], zice Iisus, că cineva dintre voi i-ar zice slugii sale, când aceasta s-ar întoarce de la arat sau de la păscutul vitelor: «Grăbeşte-te şi aşează-te să mănânci!». Nu, ci probabil că i-ar zice: «Pregăteşte-mi masa ca să cinez şi, încingându-te, slujeşte-mi până ce voi mânca şi voi bea, şi după aceea vei mânca şi vei bea şi tu!». Va mulţumi el, oare, slugii sale că a făcut cele poruncite? Aşa şi voi, când veţi fi făcut tot ceea ce (Dumnezeu) v-a poruncit Dumnezeu[96], ar trebui să vă gândiţi[97]: «Nu suntem decât nişte biete[98] slugi şi nu ne-am făcut decât[99] datoria»“. N-am făcut nimic pentru a merita aprobarea lui Dumnezeu, iară toa-

te faptele noastre cele bune nu ne îndreptățesc la nici o pretenție față de El.

Dar convertirea merge mai departe; ea se exprimă în acte, în renunțarea la păcate, în refuzul de a sluji la doi domni (*Mt.* 6, 24; *Lc.* 16, 13; *Ev. lui Toma* 47 a)[1], în ascultarea de porunca lui Dumnezeu (*Lc.* 16, 29-31), în ascultarea de cuvântul lui Iisus. Așa precum omul ce cară o sarcină își așază jugul pe ceafă și pe umeri, astfel ca încărcătura să fie preluată de lanțuri ori de frânghii la fiecare capăt al jugului[2], tot astfel ar trebui și ucenicii lui Iisus să ia jugul Învățătorului lor pe umeri, spre a ușura sarcina[3]; sarcina lui Iisus este mai ușoară decât cea care mai înainte apăsa pe umerii lor (*Mt.* 11, 28-30). Totul depinde de acțiune: acesta este mesajul parabolei celor două case (*Mt.* 7, 24-27; *Lc.* 6, 47-49). Întocmai precum ploile torențiale de toamnă[4] însoțite de furtună[5] pun la încercare temeliile caselor, tot astfel brusca irupere a potopului pune la încercare viețile voastre. Predica de pe Munte se încheie cu Judecata din urmă! Cine-i va supraviețui? Cel φρόνιμος, adică omul care a recunoscut situația eshatologică[6]. Scriptura a zis că numai casa cea clădită pe sigura piatră de temelie pusă în Sion va suporta izbirea potopului (*Is.* 28, 15): „Cel ce se va bizui pe ea nu se va clătina" (*Is.* 28, 16). Contemporanii lui Iisus învățau că omul care cunoaște *Tora* și ascultă de ea nu poate fi clătinat[7]. Iisus îi întoarce înapoi la Scripturi, însă întrebării îi dă un răspuns nou, extras din propria Sa profundă conștiință de autoritate: „Oricine aude cuvintele Mele și se supune lor". Numai simpla auzire a cuvântului lui Iisus poate duce la pierzare[8], căci totul depinde de ascultare (supunere).

Dar supunerea cerută trebuie să fie completă. Ușa camerei festive care urmează a fi scena ospățului mântuirii este strâmtă; cel ce va vrea să intre înăuntru trebuie să se zbată pentru aceasta cât mai este încă timp; mulți vor căuta să intre, dar nu vor desfășura efortul necesar (*Lc.* 13, 23 s.)[9]. Este îndeosebi

greu pentru bogat, acel bogat brutal din Orient la care se gândește Iisus, când zice că mai ușor este pentru o cămilă (cel mai mare animal cunoscut în Palestina)[10] să treacă prin urechea acului, decât pentru un bogat să intre în Împărăția lui Dumnezeu (*Mc.* 10, 25 par.)[11]. Căci Iisus pretinde din partea celor ce-I urmează Lui să fie gata a se preda cu totul. Criza eshatologică cere o ruptură completă cu trecutul și chiar – dacă este necesar – ruptura de cele mai apropiate rude (*Lc.* 14, 26 s. par.). Aceasta este implicația metaforei despre morții lăsați să-și îngroape pe morții lor (*Mt.* 8, 21 s.; *Lc.* 9, 61, 62 s.) și despre plugarul ce trebuie să privească drept înaintea sa.

Plugul palestinian, foarte ușor, este condus cu o singură mână[12]. Acea unică mână, de obicei stânga[13], trebuie ca în același timp să mențină plugul în sus, să regleze adâncimea arăturii prin apăsare și să-l ridice peste stâncile și pietrele din calea sa[14]. Plugarul folosește cealaltă mână pentru a mâna boii neascultători[15] cu ajutorul unei vergi lungi de aproape doi metri și prevăzută cu un vârf ascuțit de fier[16]. În același timp, el trebuie să privească într-una printre șoldurile boilor spre a ține brazda. Acest tip primitiv de arat necesită dexteritate și atenție concentrată. Dacă plugarul privește împrejur, brazda cea nouă devine cotită. Astfel, oricine dorește să-L urmeze pe Iisus trebuie să fie hotărât, să rupă orice legătură cu trecutul și să-și ațintească ochii numai spre Împărăția lui Dumnezeu, care vine. În mod repetat, Iisus îl descurajează pe cel entuziast, amintindu-i greutățile uceniciei: acesta este obiectul zicerii în *Mt.* 10, 37 s. par. *Lc.* 14, 26 s., a asemănării ce ilustrează lipsa de adăpost a Fiului Omului (*Mt.* 8, 19, s.; *Lc.* 9, 57; *Ev. lui Toma* 86, aici fără introducere) și a agrafonului despre foc, păstrat în *Evanghelia lui Toma* 82 și la Origen[17]: „Cel ce este lângă Mine, / Este lângă foc; / Cel ce este departe de Mine, / Este departe de Împărăție".

A fi lângă Iisus este periculos. Această poziţie nu oferă nici o perspectivă de fericire pământească, ci, dimpotrivă, implică focul necazului şi încercarea suferinţei. Însă, într-adevăr, oricine, cedând fricii, întoarce spatele chemării lui Iisus, trebuie să aibă în minte că se exclude el însuşi de la Împărăţia lui Dumnezeu. Numai prin foc se poate ajunge la Împărăţie[18]. În acelaşi mod, ca şi aceste cuvinte descurajatoare, parabola celui ce zideşte un „turn" şi cea a regelui ce pune la cale un război sunt chemări spre autoîncercare (*Lc.* 14, 28-32). Prin exemplul mai mărunt al gospodarului ale cărui clădiri[19] din gospodărie, neterminate, îl fac obiect de batjocură, cât şi prin cazul mai important al regelui care, plănuind o campanie, a subestimat forţa inamicului său, trebuind de aceea să se supună condiţiilor de pace impuse de acesta[20], Iisus ajunge la îndemnul: Nu acţionaţi fără matură chibzuinţă[21], căci un lucru făcut pe jumătate este mai rău decât un lucru pe care nici măcar nu l-ai început vreodată.

Legată de aceste două parabole în virtutea conţinutului său este şi parabola ucigaşului din *Evanghelia lui Toma* 98, o parabolă extrasă din aspra realitate a mişcării zeloţilor[22]. „Iisus a zis: Împărăţia Tatălui este ca un om care a vrut să-l ucidă pe un om tare. El şi-a scos spada în casa sa şi a înfipt-o în perete spre a şti dacă mâna sa va răzbi; apoi, el îl ucide pe omul cel tare". Aşa precum acest asasin politic îşi încearcă puterea înainte de a se arunca în periculoasa sa aventură, tot astfel trebuie şi voi să vă puneţi la încercare spre a vedea dacă aveţi tăria să duceţi aventura până la capăt[23].

Parabola întoarcerii duhului necurat (*Mt.* 12, 43-45b[24]; *Lc.* 11, 24-26) conţine acelaşi avertisment. Atât limbajul, cât şi conţinutul parabolei sunt negreşit palestiniene. V. 43: Un „duh necurat" este un sinonim iudaic pentru „demon"[25]; ἐξέλθῃ este un aramaism (evitarea pasivului) şi trebuie redat prin (cuvintele): „când un demon a fost gonit afară". În deşert, ţinutul natural al demonilor[26], el nu-şi găseşte astâmpăr, deoarece nu poate să fie mulţumit decât acolo unde poate provoca distrugere. V. 44: Compararea unei persoane posedate cu „casa" unui demon este încă de actualitate în Orient[27]. Casa este „goală, măturată şi împodobită", adică pregătită pentru ceremonioasa primire a unui oaspete. V. 45: „El ia cu dânsul alţi şapte demoni"; victima sa este o pradă uşoară! Şapte este numărul perfecţiunii; cele şapte duhuri rele reprezintă fiecare formă de seducţie şi de răutate demonică.

Parabola prezintă o mare dificultate: ea pare să zugrăvească, fără nici o rezervă, recăderea, ca un fapt de experienţă universală. Însă, în acest caz, alungarea de către Iisus a demonilor ar fi fost lipsită de sens! Dificultatea dispare însă dacă recunoaştem[28] că v. 44b este în realitate, în construcţia gramaticală semitică, o propoziţie condiţională[29], şi că ar trebui tradusă astfel: „Dacă la întoarcerea sa el (demonul) găseşte casa goală, măturată şi împodobită, atunci ia împreună cu dânsul alte şapte duhuri, mai rele decât el şi intră cu toţii şi se sălăşluiesc acolo, iar starea de pe urmă a acelui om este mai rea decât cea dintâi" (*Mt.* 12, 44b-45a). Deci recăderea nu este ceva predeterminat şi inevitabil, ci un lucru pentru care omul însuşi este răspunzător. Casa nu trebuie să rămână goală atunci când spiritul ostil lui Dumnezeu a fost expulzat. Un nou stăpân trebuie să domnească acolo, cuvântul lui Iisus trebuie să-i fie regulă de viaţă, iar bucuria Împărăţiei lui Dumnezeu trebuie să o pătrundă pe ea. Ea trebuie să devină o κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι (*Ef.* 2, 22)[30].

7. Ucenicie împlinită

Această parte a subiectului nostru trebuie să aibă drept introducere parabolele gemene ale comorii din ţarină (*Mt.* 13, 44; *Ev. lui Toma* 109) şi a mărgăritarului (*Mt.* 13, 45 s.; *Ev. lui*

Toma 76). Acestea sunt strâns legate între ele, însă vor fi fost rostite în ocazii diferite (vezi mai sus, p. 94).

Versiunea complet deformată a parabolei comorii din țarină, în *Evanghelia lui Toma*, este redată la p. 37. V. 44: O parabolă cu o introducere datională (vezi mai sus, p. 104 ss.): „Acesta este cazul cu Împărăția lui Dumnezeu". Θησαυρῷ κεκρυμμένῳ: Iisus se va fi gândit la un vas de pământ conținând monede de argint sau bijuterii. Numeroasele invazii care s-au perindat peste Palestina în cursul secolelor, ca o consecință a poziției ei între Mesopotamia și Egipt, duseseră în repetate rânduri la îngroparea obiectelor de valoare în fața amenințării năvălitorilor[31]. Comoara ascunsă este o temă favorită în folclorul oriental. Despre una dintre ele se amintește în sulul de cupru de la Qumran. Ἐν τῷ ἀγρῷ: în privința articolului, vezi p. 9, v. 2. Ὃν εὑρὼν ἄνθρωπος: Este evident că omul este un biet zilier; boul său (ca în j. *Hor.* 3, 48a) se scufundă într-o groapă în timp ce trage la plug. Ἔκρυψεν: vorbirea semită nu are deloc forme compuse și, prin urmare, nu exprimă repetarea unei acțiuni în cazuri în care noi am simți că ar fi necesar, deci ar trebui să redăm expresia prin „el a ascuns-o din nou" (adică „și n-a spus nimic despre ea nimănui"). Făcînd astfel, el a atins două scopuri: comoara a rămas ca parte a țarinei, iar protecția ei a fost asigurată (îngroparea era considerată una dintre cele mai bune forme de asigurare contra furtului – vezi p. 67, n. 51). Moralitatea acțiunii sale nu este luată în considerare. Totuși, merită să se noteze că fapta sa a fost legitimă din punct de vedere formal[33]. Timpurile prezente istorice, ὑπάγει, πωλεῖ, ἀγοράζει, arată că forma tradițională a parabolei îi precede lui Matei[34].

În *Evanghelia lui Toma* 76, parabola mărgăritarului sună precum urmează: „Iisus a zis: Împărăția Tatălui este ca un om, un negustor care avea mărfuri și a găsit o perlă. Acest negustor era prudent. El își vându mărfurile și cumpără acea unică perlă pentru el însuși". *Mt.* 13, 45: Πάλιν ὁμοία ἐστίν: altă parabolă cu o introducere datională (vezi mai sus, pp. 104 ss.), dar de data aceasta cu un aorist. Ἐμπόρῳ: ἔμπορος este (în contrast cu κάπηλος, „un comerciant") un negustor cu ridicata, un mare om de afaceri. Ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας; în loc de aceasta, *Evanghelia lui Toma* are: „care avea mărfuri" (φορτίον), lăsând deschisă întrebarea despre felul acelor mărfuri (*Fapt.* 27, 10 utilizează pe *φορτίον* pentru a desemna încărcătura navei). Dacă Matei îl face pe acest negustor un comerciant de perle, aceasta este desigur o trăsătură secundară, ea anticipând elementul-surpriză. Perlele s-au bucurat de o înaltă prețuire de-a lungul întregii perioade a antichității. Pescuitul lor se practica în special în Marea Roșie, în Golful Persic și în Oceanul Indian, de către scufundători, și erau utilizate ca podoabă sub formă de coliere[35]. Auzim despre perle valorând milioane, Cezar i-a dăruit mamei viitorului său ucigaș, Brutus, o perlă în valoare de 6 milioane sesterți (între 50.000 și 100.000 lire sterline)[36]. Se spune că Cleopatra posedase o perlă în valoare de 100 milioane sesterți (1,5 milioane de lire sterline)[37]. V. 46: Ἕνα (πολύτιμον μαργαρίτην) este, ca atât de adeseori, o redare literală a aramaicului *hadh*, care propriu-zis ar trebui redat prin τινά; deci nu este vorba despre „acea prețioasă perlă", ci despre „o perlă deosebită de valoroasă"[38]; astfel este ea înțeleasă de către *Evanghelia lui Toma* („el a găsit o perlă"). Πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν: din nou *Evanghelia lui Toma* conține originalul: „el și-a vândut mărfurile". Aceasta este unica interpretare corectă a situației. Matei a exagerat sensul sub influența lui 13, 44[39].

Diferența dintre metoda descoperirii în fiecare caz (în v. 44, plugarul stă peste comoara din țarină pe neașteptate, în timp ce, în v. 45, perla este găsită după o îndelungă și anevoioasă căutare) nu are nici o importanță, deoarece negustorul nu era expert în domeniul perlelor. În ambele parabole, desco-

perirea este o surpriză, iar dublarea parabolei nu are în vedere modul de descoperire, ci contrastul dintre sărac și bogat.

Amândouă parabolele fac uz de o temă favorită în poveștile orientale[40]. Ascultătorii se așteptau ca povestirea despre comoara din țarină să fie cea despre un splendid palat pe care găsitorul ei l-a clădit sau despre o coloană de sclavi cu care el se plimbă prin bazar (vezi p. 37), sau despre decizia unui judecător înțelept, după care fiul găsitorului trebuia să se căsătorească cu fiica proprietarului țarinei[41]. În povestirea despre mărgăritar, auditoriul s-ar fi așteptat ca descoperirea perlei să fie răsplata unei pietăți deosebite, sau ca perla să salveze viața unui negustor ce căzuse în mâinile tâlharilor[42]. Dar, ca întotdeauna, Iisus își uluiește ascultătorii prin interpretarea acelor binecunoscute povestiri în așa fel încât să accentueze un aspect cu totul neașteptat de către ascultătorii Săi. Întrebarea este: care aspect anume?

În general, dubla parabolă este înțeleasă și exprimată de cerința lui Iisus privind o completă lepădare de sine. În realitate, ea este „cu totul rău înțeleasă, dacă este interpretată ca un apel imperios spre acțiune eroică"[43]. Cuvintele cheie sunt mai degrabă ἀπὸ τῆς χαρᾶς (v. 44; ele nu sunt în mod expres intrepretate în cazul negustorului, însă i se aplică și lui tot atât de bine). Când marea bucurie, depășind orice măsură, îl cuprinde pe un om, ea îl transportă, pătrunde până în cea mai lăuntrică parte a ființei lui și-i subjugă gândirea. Orice altceva îi pare lipsit de valoare în comparație cu acest bun neprețuit. Nici un preț nu i se pare prea mare pentru el. Predarea fără rezerve a celor mai scumpe valori devine ceva de la sine înțeles. Faptul hotărâtor în parabola pereche nu este ceea ce dau cei doi oameni, ci motivul pentru care ei fac acest lucru; experiența copleșitoare a splendorii descoperirii lor. Așa este și cu Împărăția lui Dumnezeu. Efectul veștii pline de bucurie este zdrobitor; ea umple inimile de rezerve; ea face ca întregul

scop al vieții să devină realizarea comuniunii cu divinitatea și deci cel mai devotat sacrificiu de sine[44].

Aceeași cugetare își găsește expresia în parabola peștelui celui mare, păstrată în *Evanghelia lui Toma* 8: „Și El a zis: Împărăția[45] este ca un pescar înțelept care și-a aruncat mreaja în mare și apoi a scos-o: (ea era) plină de pești mici. Printre ei acest pescar înțelept a găsit și un pește mare (și) bun. El a aruncat toți peștii cei mici (înapoi) în mare și a ales fără ezitare peștele cel mare. Cel ce are urechi de auzit să audă".

Cantitatea de pește prins variază. Când pescarul își aruncă mreaja, înconjurată cu greutăți de plumb pe margini, în apa puțin adâncă de lângă țărm, ea cade în apă ca un clopot. Plasa rămâne goală, adesea de mai multe ori la rând. Un observator modern a numărat 20-25 de pești la o prindere[46]. În parabolă, când pescarul și-a tras mreaja la țărm (*cf.* p. 264), a găsit un număr mare de pești mici în ea, dar printre ei un pește mare și frumos. Deși poate că a intenționat să păstreze câțiva dintre peștii cei mici în traista sa, totuși, în bucuria sa pentru καλλιχθύς[48], el lasă la o parte orice astfel de ezitări și aruncă tot peștele mărunt înapoi în lac. Așa se întâmplă și atunci când un om este copleșit de bucuria Veștii celei Bune: toate celelalte lucruri își pierd valoarea în comparație cu această valoare supremă[49].

Care este calitatea unei vieți care a fost cucerită de această mare bucurie? Este aceea de a-I urma lui Iisus. Caracteristica ei este iubirea, al cărei model trebuie aflat în Stăpânul care a devenit slugă (*Lc.* 22, 27; *Mc.* 10, 45; *In.* 13, 15 s.). O astfel de iubire își găsește expresia într-o tăcută dăruire, fără trâmbițare (*Mt.* 6, 2); ea nu-și agonisește comori pe pământ, ci își încredințează avuțiile în mâinile demne de încredere ale lui Dumnezeu[50]. Este o iubire fără margini, așa cum este zugrăvită de parabola bunului samarinean (*Lc.* 10, 25-37). Vv. 25-28: Punctul de vedere obișnuit, cum că versetele introductive 25-

28 sunt doar o paralelă la întrebarea despre cea mai mare poruncă (*Mc.* 12, 28-34 par. *Mt.* 22, 34-40), a fost de curând pus sub semnul întrebării, pe temeiuri de mare greutate[51]. De fapt, singura legătură este dubla poruncă a iubirii; tot restul este complet diferit şi este foarte probabil ca Iisus să-şi fi exprimat adesea o gândire atât de importantă precum cea conţinută în dubla poruncă. Am văzut deja (p. 153) că afirmaţia „marii învăţători se repetă întruna“[52] este adevărată şi cu privire la Iisus. Dacă se acceptă conjectura că învăţătorul de lege, repetând porunca iubirii, cita un cuvânt al lui Iisus, atunci al său θέλων δικαιῶσαι ἑαυτόν (v. 29) devine inteligibil; el se scuză pentru faptul că-L întreabă pe Iisus, deşi ştie ce gândeşte Iisus. V. 25: ca un teolog învăţat să-l întrebe pe un laic despre calea spre viaţa veşnică, era un fapt tot atât de neobişnuit pe atunci, pe cât ar fi şi în zilele noastre. Explicaţia probabilă este aceea că omul fusese turburat în conştiinţă de propovăduirea lui Iisus. V. 28: Când, în mod surprinzător, Iisus îi spune că acţiunea era drumul spre viaţă (τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ), directiva Sa trebuie înţeleasă ca născându-se dintr-o situaţie reală: ştiinţa teologică a anchetatorului nu are nici un rost dacă viaţa sa nu este condusă de iubirea pentru Dumnezeu şi aproapele său[53]. V. 29: Contra-întrebarea referitoare la ceea ce înţelegea Scriptura prin termenul „aproapele“ apare justificată, deoarece răspunsul era în dispută. În general, exista un acord că termenul desemna compatrioţi, incluzând pe prozeliţii deplini, însă exista un dezacord în ceea ce priveşte excepţiile; fariseii erau înclinaţi să-i excludă pe nefarisei (*'am ha'aräç*)[54]. Esenienii cereau ca omul „să urască pe toţi fiii întunericului“[55]; o zisă rabinică hotăra ca ereticii, informatorii şi renegaţii „să fie îmbrânciţi (în şanţ) şi să nu fie scoşi afară“[56]; iar o zicală populară larg răspândită excepta pe inamicii personali („Aţi auzit că Dumnezeu[57] a zis: să iubeşti pe aproapele tău; dar[58] nu este nevoie[59] să iubeşti[60] pe vrăjmaşul tău“[61], *Mt.*

5, 43). Deci lui Iisus nu i s-a cerut o definiţie a termenului „aproape“, ci o indicaţie cu privire la trasarea, în cadrul comunităţii, a limitelor datoriei de a iubi. Până unde se întinde responsabilitatea mea? Acesta este sensul întrebării. V. 30: Povestirea care întruchipează răspunsul, cel puţin în contextul său local, probabil că a luat naştere dintr-o împrejurare reală[62]. Λῃσταῖς περιέπεσεν: coborâşul singuratec de la Ierusalim spre Ierihon, lung de 17 mile, este încă şi astăzi notoriu pentru tâlhăriile întâmplate acolo[63]. Πληγὰς ἐπιθέντες: rănile (v. 34) sugerează că victima se apărase[64]. V. 31 s.: S-a pus întrebarea dacă nu cumva Iisus în realitate urmărea să-i descrie pe preot şi pe levit ca pe nişte oameni lipsiţi de inimă şi laşi, sau dacă nu cumva este mai probabil ca El să fi avut în vedere prescripţia saducheică ce interzicea cu stricteţe preoţilor de a se spurca prin „atingerea“ unui om mort pe cale (*meth miçwa*)[65]. Atunci trebuie să se presupună că preotul şi levitul l-au considerat pe omul inconştient (10, 30: ἡμιθανῆ) ca mort şi au evitat să-l atingă pe temeiuri levitice. Această interpretare merită o foarte mare consideraţie. Totuşi, trebuie să se recunoască dificultăţile pe care ea le implică. Deşi, potrivit textului din *Lev.* 21, 1 ss. preotului îi era interzis chiar în viaţa de toate zilele să se atingă de un cadavru (cu excepţia rudelor sale cele mai apropiate), levitului nu i se cerea să observe puritatea rituală decât în decursul activităţilor sale cultice. Dacă levitul, ca şi preotul din *Lc.* 10, 31, călătorea de la Ierusalim spre Ierihon, nimic nu le-ar fi interzis să atingă „un trup mort de lângă drum“. Trebuie să se presupună că dacă a fost determinat de considerente rituale, el era în drum spre Ierusalim, pentru a-şi îndeplini acolo îndatoririle sale oficiale. Textul (v. 32) nu exclude această presupunere. Dar atunci se naşte altă dificultate: cetele săptămânale de preoţi leviţi şi laici care îşi făceau serviciul la templu, obişnuiau să călătorească spre Ierusalim în grupuri strânse. Să fi fost levitul din parabolă în în-

târziere? Era el, oare, dintre acei leviți de căpetenie care serveau permanent în templu? Pe scurt, este dificil să-l privim pe levit ca fiind condus de considerente rituale. V. 33: Potrivit formei triadice a povestirilor populare[66], ascultătorii s-ar fi așteptat acum la apariția unui al treilea personaj, anume, după preot și levit, a unui israelit laic; deci ei s-ar fi așteptat ca parabola să aibă o semnificație anticlericală[67]. Va fi fost cu totul neașteptat și deconcertant pentru ei să audă că cel de-al treilea personaj, care a îndeplinit datoria iubirii, era un samarinean. Relațiile dintre iudei și populațiile amestecate, care suferiseră fluctuațiuni considerabile, se înrăutățiseră foarte mult pe timpul lui Iisus, după ce samarinenii, între anii 6-9 d. Hr., la miezul nopții în timpul unui Paște, pângăriseră curtea templului, împrăștiind prin ea oase de oameni morți[68]; de aici a rezultat o ostilitate ireconciliabilă între cele două părți[69]. Astfel este clar că Iisus a ales dinadins un exemplu extrem; comparând dezertarea trimișilor lui Dumnezeu cu lipsa de egoism a acelui samarinean dușmănit, ascultătorii lui trebuiau să fie în stare a măsura natura absolută și nelimitată a datoriei de a iubi. V. 34: *Κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ*: e greu de crezut că va fi avut cu el un pansament și probabil și-a folosit broboada[70], sau și-a rupt o bucată din rufăria sa de in. Ἔλαιον και οἶνον: untdelemnul înmuia (*Is.* 1, 6), iar vinul dezinfecta[71] (ne-am fi așteptat la ordinea inversă). Ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος: dacă cuvântul ἴδιον nu reprezintă pur și simplu pronumele posesiv ἑαυτοῦ ar fi trebuit să se presupună că omul era un negustor care își căra mărfurile pe un asin ori pe un catâr, iar el însuși călărea un al doilea animal[72]. Că omul era un negustor care călătorea adesea pe drumul acela, reiese din faptul că se cunoștea cu acel πανδοχεύς, „hangiu", precum și din promisiunea sa de a se întoarce în curând. V. 35: Δύο δηνάρια: prețul găzduirii pentru o zi ar fi în jur de a 12-a parte dintr-un dinar[73]. Deoarece este improbabil ca samariteanul să se fi aflat

pe calea spre așezarea eseniană de la Qumran, de lângă Marea Moartă, se poate presupune că ținta călătoriei sale era ținutul de la răsărit de Iordan[74]. V. 36: Un subiect mult dezbătut este forma pe care a luat-o întrebarea lui Iisus: „Care dintre aceștia trei ți se pare că s-a dovedit a fi aproapele celui care căzuse în mâinile tâlharilor?" În timp ce întrebarea învățătorului de Lege (v. 29) se referea la obiectul iubirii (pe cine trebuie să-l tratez ca pe aproapele meu?), Iisus, în v. 36, întreabă despre subiectul iubirii (cine a acționat ca un aproape?). Învățătorul de Lege se gândește la el însuși când întreabă: Care este limita responsabilității mele? (v. 29). Iisus îi zice: Gândește-te la cel în suferință, pune-te în locul său și întreabă-te: cine are nevoie de ajutorul meu? (v. 36). Atunci vei vedea că cerințele iubirii nu cunosc hotare. Totuși, e necesar aici să ne păzim de ceea ce se numește *eisegesis*. Modificarea formei întrebării ascunde cu greu o înțelegere profundă. Este pur și simplu o compatibilitate formală în care nu există nimic surprinzător odată ce sunt înțelese datele filologice; cuvântul *rea'* implică o relație reciprocă, întocmai ca și vocabula noastră „camarad". Când un om îl numește pe un altul camaradul său, el își asumă responsabilitatea de a-l trata ca pe un camarad[75]. Astfel, atât Iisus cât și învățătorul de Lege urmăresc același lucru: ei nu caută o definiție, ci întinderea conceptului de *rea'*; singura diferență între ei este că învățătorul de Lege privește lucrurile din punct de vedere teoretic, în timp ce Iisus lămurește problema printr-un exemplu practic. V. 37a: Ὁ ποιήτας τὸ ἔλεος μετ'αὐτοῦ: El evită să utilizeze urâciosul termen de „samaritean" (*kuthi*). V. 37b repetă v. 28 în mod accentuat.

În această parabolă, Iisus îi spune învățătorului de Lege că, în timp ce „aproapele" este în primul rând concetățeanul său, totuși înțelesul termenului nu se limitează numai la acesta. Exemplul acestei disprețuite corcituri trebuie să-l învețe că nici o ființă umană nu era dincolo de cuprinsul iubirii sale.

Legea iubirii îl chema să fie gata să-şi dea viaţa pentru nevoia altuia.

Natura nemărginită a iubirii îşi găseşte expresia în faptul că, urmând exemplul lui Iisus, ea se îndreaptă într-adevăr spre oamenii cei săraci şi dispreţuiţi (*Lc.* 14, 12-14)[76], neajutoraţi (*Mc.* 9, 37) şi neînsemnaţi (*Mt.* 18, 10). Valoarea pe care Iisus o acordă iubirii pentru cei aflaţi în nevoie şi năpăstuiţi reiese din descrierea sentinţei pronunţate la Judecata de apoi (*Mt.* 25, 31-46)[77]. V. 31: Δόξα, ἄγγελοι αὐτοῦ, θρόνος δόξης αὐτοῦ (fără articol = starea constructă) sunt atribute ale Fiului Omului (*Enoh etiop.*). Tronul împărătesc mesianic stă în Sion. (Izbitoarea schimbare între ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπυ, v. 31 şi ὁ βασιλεύς [vv. 34 şi 40] poate se datorează stilizării de către Matei a introducerii, deoarece ea este strâns legată de *Mt.* 16, 27, iar şederea Fiului Omului pe tronul împărătesc este menţionată numai în *Mt.* 25, 31; 19, 28). V. 32, Συναχθήσονται: este un termen tehnic păstoresc[78]; utilizarea pasivului implică acţiunea divină, care este executată aici de către îngeri (cf. *Mc.* 13, 27; *Mt.* 24, 31). Adunarea turmei celei împrăştiate este o trăsătură a epocii mesianice (cf. *In.* 10, 16; 11, 52). Πάντα τά ἔθνη: că pasajul care urmează descrie judecarea neamurilor lumii o arată clar cuvântul πάντα şi o confirmă descrierea unei situaţii analoage în 'A.Z. 2a[79]. 'Αφορίσει: acesta este, de asemenea, un termen tehnic păstoresc. Mântuitorul este păstorul (vezi p. 159). Ὥσπερ ὁ ποιμήν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων: Păstorul palestinian nu separă oile de berbeci (adică femelele de masculi), ci oile de capre. În Palestina sunt obişnuite turmele mixte; seara păstorul separă oile de capre[80], deoarece caprele au nevoie să fie ţinute la cald peste noapte, căci frigul le face rău, în timp ce oile preferă să stea în aer liber peste noapte[81]. V. 33, Ἐκ δεξιῶν: Oile sunt cele mai valoroase animale[82]; mai mult, culoarea lor albă (spre deosebire de negrul caprelor) face ca ele să fie simbolul celor drepţi. Separarea este Judecata din urmă. Tot ce vine după v. 34 descrie promulgarea sentinţei. V. 34: Preexistenţa Împărăţiei accentuează certitudinea făgăduinţei. V. 35 s.: În ce priveşte faptele de iubire după Noul Testament, cf. *ZNW*, 35, 1936, p. 77 s.; o listă de şase astfel de fapte este dată ca exemplu, fără intenţia de a fi exhaustivă. Cu privire la cea de-a treia faptă: Συνάγειν (absolut), însemnând „a se întreţine ospitalitatea", este o traducere greacă; aceasta este o redare a aramaicului *k'nas*, care înseamnă „ a aduna", „a arăta ospitalitate,". Cu privire la cea de-a cincea faptă de iubire, cei bolnavi sunt oameni săraci, neglijaţi, de care nu se îngrijeşte nimeni. Cea de-a şasea faptă de menţionat, vizitarea celor închişi, nu-şi găseşte locul în listele iudaice de fapte bune. Vv. 37-39: Pasajul este, ca şi 7, 22, un protest contra sentinţei care a fost pronunţată; ei nu o pot înţelege; ei nu ştiu când ar fi putut să-şi arate iubirea faţă de împărat. V. 40 le dă explicaţia. Nu este vorba de faptele de iubire pe care le-am arătat lui Iisus în persoană[84], ci fraţilor Săi, şi, prin ei, Lui însuşi. Cf. *Mid. Tan.* 15, 9, unde Dumnezeu îi spune lui Israel: „Copiii Mei, când aţi dat hrană celor săraci, Eu am socotit fapta de parcă mi-aţi fi dat Mie"; în *Mt.* 25-31 ss., Iisus este reprezentantul lui Dumnezeu. Ἑνὶ (τινί)[85] τούτων τῶν μου τῶν ελαχίστων, „oricui (nu cuiva anume) din cei mai neînsemnaţi dintre fraţii Mei". Comparaţia cu v. 45 arată că „fraţii" din acest text nu sunt ucenicii, ci toţi cei năpăstuiţi şi nevoiaşi. Acest τούτων (v. 40-45), care aparent sugerează contrariul, este de fapt un demonstrativ de prisos[86]. În plus, a limita pe ἀδελφοί la ucenici, având în vedere v. 32 (πάντα τά ἔθνη), ar însemna să se presupună o misiune universală, până la cele mai îndepărtate neamuri, o concepţie ce nu corespunde vederilor lui Iisus[87]. Pentru apariţia timpurie, mai ales în *Mt.*, a încreştinării cuvântului ἀδελφός, vezi p. 113, n. 82. V. 41: Τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον este Gheena din Valea Hinnon, din

jos de muntele templului. V. 44 este (ca și vv. 37-39) o obiecțiune la sentință. Căci ei n-au văzut niciodată pe împărat la necaz, așa că nu li s-a cerut nici un ajutor pentru el. V. 45, Ἐνὶ τούτων: vezi v. 40. Vina lor nu constă în comiterea de păcate grele, ci în omisiunea de a face fapte bune (cf. *Lc.* 16, 19-31). Cu privire la problema autenticității, apar unele trăsături târzii: (1) reprezentarea lui Hristos ca Judecător (v. 32) nu aparține stratului celui mai vechi al tradiției (potrivit acesteia, la Judecata de apoi, El este martor: cf. *Mt.* 10, 32 s.; *Mc.* 8, 38; *Lc.* 9, 26; 12, 8 s.). Dar este Hristos, într-adevăr, luat drept Judecător? Ceea ce se descrie nu este un proces, ci doar pronunțarea unei sentințe, iar potrivit v. 34 (οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου) Hristos anunță Judecata ce va fi făcută de Tatăl[88]. (2) Nicăieri în altă parte în Evangheliile sinoptice Iisus nu se prezintă pe Sine ca rege (vv. 34-40); totuși trebuie să comparăm *Mc.* 15, 2 par., *In.* 18, 37; mai mult, trebuie notat faptul că în conștiința mesianică a lui Iisus se includea și conștiința că este Împărat. Se poate presupune că dubla repetare a lui ὁ βασιλεύς este o interpretare premateiană a mesianității pentru neiudei (cf. *Fapt.* 1, 7). (3) Διάβολος aparține unui strat mai vechi al tradiției decât σατανᾶς [89]. Totuși, nici una dintre aceste remarci nu afectează substanța pericopei din *Mt.* *25*, 31-46, ci doar indică prelucrarea editorială a materialului pe parcursul transmiterii lui, fapt ce este dovedit, de asemenea, prin prezența anumitor caracteristici lingvistice mateiene (τότε, vv. 31, 34, 37, 41, 44 s.; ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, v. 31; τοῦ πατρός, v. 34 și altele)[90]. Dar (4) există paralele egiptene[91] și rabinice[92] care trebuie luate în considerare în legătură cu substanța pasajului nostru. Acestea, de asemenea, stabilesc principiul că factorul decisiv la judecată îl vor constitui faptele de milostenie. Dar ce diferență! Atât în *Cartea egipteană a morților*, cât și în *Midraș*, mortul se laudă, plin de încredere în sine, cu faptele sale bune. („Am dat satisfacție lui Dumnezeu săvârșind ceea ce-i place Lui; am dat pâine celui flămând, apă celui însetat; am îmbrăcat pe cel gol [...]"; astfel glăsuiește *Cartea egipteană a morților*)[93]. Cât de deosebit sună întrebarea, cu ton de surpriză, a drepților în vv. 37-39 din pasajul nostru, care n-au conștiința de a fi adus vreun serviciu cuiva, ca să nu mai vorbim despre concepția după care în persoana săracului și a mizerabilului, oamenii sunt confruntați cu Mesia cel ascuns. Dar tocmai această concepție este cea atestată drept caracteristică învățăturii lui Iisus și ca aparținând tradiției timpurii, prin cuvinte ca cele pe care le găsim în *Mc.* 9, 34, 41[94] Pericopa noastră, deși ar putea să nu fie autentică în toate detaliile, conține de fapt „trăsături de o originalitate atât de surprinzătoare, încât este dificil să le atribui altcuiva decât Învățătorului Însuși"[95].

Mt. 25, 31-46 se ocupă de o problemă foarte concretă, anume: pe baza căror criterii vor fi judecați păgânii (v. 32)? Iisus a făcut întotdeauna o distincție netă între justificarea prezentă și cea eshatologică. În timpul de acum El mijlocește[96] iertarea lui Dumnezeu și eliberarea de povara vinei pentru păcătoșii care se întorc, pentru pierduți și disperați, pentru „cerșetorii lui Dumnezeu" (*Mt.* 5, 3). Pe de altă parte, El promite îndreptarea din partea lui Dumnezeu, la Judecata de apoi, pentru ceata ucenicilor, dacă se vor fi dovedit demni de aceasta, prin mărturisirea deschisă a Lui (*Mt.* 10, 32 s. par.), prin ascultare (*Mt.* 7, 21, 22 s., par.), prin dispoziția continuă de a ierta (*Mt.* 6, 14 s.), prin dragoste milostivă (*Mt.* 5, 7) [97] și prin răbdare până la sfârșit (*Mc.* 13, 13 par.); la Judecata de apoi, Dumnezeu va lua în considerare credința vie (*gelebter Glaube*). Dar chiar și această justificare a credinței vii rămâne doar un act al liberei bunăvoințe a lui Dumnezeu și nu are nimic de-a face cu meritul; vina este prea mare pentru aceasta. Ca urmare a unor cuvinte precum cele din *Mt.* 10, 32 s., unde Iisus zice că va mijloci la Înfricoșata Judecată pentru aceia

dintre ucenicii Săi care L-au mărturisit înaintea oamenilor, poate că se va fi pus întrebarea: „Atunci, după ce criterii vor fi judecați păgânii care nu Te-au cunoscut niciodată? Sunt ei pierduți?" (căci aceasta era, în general, opinia contemporană). Miezul replicii lui Iisus este următorul: „Păgânii M-au întâlnit în frații Mei; căci nevoiașii[98] sunt frații Mei; cel ce s-a arătat iubitor față de ei, s-a arătat iubitor și față de Mine, Mântuitorul săracilor. De aceea, la Judecata de apoi, păgânii vor fi examinați cu privire la faptele de milostenie pe care Mi le-au arătat Mie în chipul celor năpăstuiți, și li se va asigura darul unui loc în Împărăție, dacă au împlinit legea lui Mesia (*Iac*. 2, 8), datoria iubirii" [99]. Astfel, pentru ei justificarea este posibilă pe temeiul iubirii, deoarece răscumpărarea a fost plătită și pentru ei (*Mc*. 10, 45: ἀντὶ πολλῶν; vezi p. 259, n. 62)[1].

Dar cea mai adâncă taină a acestei iubiri, ce caracterizează ucenicia realizată, este că ei au învățat cum să ierte. Ei prelungesc spre alții iertarea divină pe care au experimentat-o, o iertare care trece dincolo de orice înțelegere. Despre aceasta este vorba în parabola slugii nemilostive (*Mt*. 18, 23-35).

Asupra contextului, vezi p. 101. V. 23: Avem aici o parabolă cu introducere datională („este cazul cu Împărăția lui Dumnezeu – venirea ei")[2]. Venirea Împărăției lui Dumnezeu este iarăși comparată cu o încheiere a socotelilor[3]. Βασιλεύς: vezi p. 32, n. 17. Μετὰ τῶν δούλων αὐτοῦ: În Biblie și în Orient, „slugile regelui" este denumirea celor mai înalți dregători ai săi[4]. V. 24: „I s-a dus unul (εἷς, *hadh*, τίς)[5] care îi datora 10.000 de talanți", adică 100 milioane de dinari[6]. Mărimea sumei arată că „sluga" trebuie socotită a fi un satrap, care era responsabil de veniturile din provincia sa (vezi mai jos, asupra v. 31); știm, de pildă, că în Egiptul ptolemaic funcționarii vistieriei erau personal responsabili de întregul venit al provinciei lor[7]. Dar chiar și așa, suma depășește orice situație reală[8]; ea poate fi explicată numai dacă ne dăm seama că atât μύρια, cât și

τάλαντα sunt cele mai înalte mărimi în uz (10.000 este numărul cel mai mare utilizat în calcul)[9], iar talantul este cea mai mare unitate monetară în întregul Orient Apropiat. Mărimea de neconceput a datoriei urmărea să sporească impresia făcută asupra auditoriului, prin contrastul ei cu o măruntă datorie de 100 dinari (v. 28). Interpretarea este implicită în parabolă; în spatele regelui vedem pe Dumnezeu, iar în spatele datornicului, pe omul căruia i s-a îngăduit să audă mesajul de iertare. Προσηνέχθη: pasivul arată că datornicul este scos din închisoare[10]. V. 25: Ἐκέλευσεν... πραθῆναι: întâi trebuie vândute proprietățile sale de pământ și de case. Αὐτὸν καὶ τὴν γυναῖκα: legea iudaică nu permitea vânzarea unui israelit în cazul în care comisese un furt, decât dacă hoțul nu putea restitui ceea ce furase; vânzarea unei soții era absolut interzisă sub jurisdicție iudaică[11]. De aceea, regele și „slugile" sale sunt prezentați ca fiind păgâni. Καὶ τα τέκνα: o parabolă rabinică descrie felul în care regele a ajuns să-i vândă pe fiii și pe fiicele debitorului său, „deci era limpede că nimic nu-i mai rămăsese în posesiune"[12]; ceea ce înseamnă că progeniturile erau ultimul bun pe care un om îl mai avea de vânzare. Dar are vreun rost vânzarea familiei? Întrucât valoarea medie a unui sclav era în jur de 500-2000 de dinari[13], suma realizată prin vânzarea familiei nu avea nici o legătură cu monstruoasa datorie de 100 milioane de dinari. Deci porunca regelui din v. 25 trebuie înțeleasă în principal ca o expresie a mâniei sale. V. 26, Πεσὼν οὖν ὁ δοῦλος προσεκύνει: Prosternarea sa, prin care el arată că se aruncă cu totul pe sine sub milostivirea stăpânului, este cea mai urgentă formă de cerere de îndurare care poate exista. Ἀποδώσω: el promite să achite datoria. V. 27: Τὸ δάνειον, „împrumutul". Acesta nu are nici un sens aici. Versiunile siriene ($sy^{sin\ cur\ pal\ pesh}$) redau τὸ δάνειον prin *hwbt'*, „datoria". Putem presupune că acest cuvânt a fost utilizat în forma aramaică a parabolei și apoi tradus prea mărginit prin

τὸ δάνειον. „Îndurarea regelui depășește cu mult rugămintea de iertare a slugii sale"[14]. V. 28: Εὗρεν, adică „în stradă". Ἕνα (= τινὰ)[15] τῶν συνδούλων αὐτοῦ: unul dintre funcționarii subordonați lui (vezi la v. 31). Ἑκατὸν δηνάρια, adică „numai"[16] (un semitism). ἔπνιγεν: *cf.* B.B.10, 8; „Dacă cineva îl apucă pe altul (care-i datorează bani) de grumaz în plină stradă". Ἀπόδος εἴ τι ὀφείλεις; desigur că εἴ τι nu implică vreun dubiu („dacă"); aceasta este o traducere a lui *madh'*, „ce". Scopul lui *manus iniectio* este de a face imposibilă orice tentativă de scăpare a debitorului[17]. Dacă nu plătește pe loc, atunci va fi aruncat în închisoare sau va fi emis un mandat de arestare a lui (cf. *Mt.* 5, 25a). V. 29: El este un funcționar mărunt pentru care chiar plata unei sume mici va fi dificilă. Pledoaria sa pentru amânarea plății este literal identică (cu excepția lui πάντα, v. 26) cu cea a datornicului însuși; există totuși o diferență între ele: promisiunea din v. 26 este cu neputință de împlinit, pe când cea din v. 29 poate fi împlinită. V. 30, Εἰς φυλακήν: nu se pune în acest caz problema vânzării debitorii (ca în v. 25), deoarece (cel puțin potrivit legii iudaice[18] care, desigur, se menținea în mod ferm peste tot) era permisă numai atunci când datoria depășea suma ce-ar fi rezultat din vânzarea debitului, ceea ce nu era cazul atunci când datoria nu era mai mare de o sută de dinari. Așa că, în astfel de cazuri, în țările Levantului [19], se aplică o ordonanță de sechestru, astfel ca debitorul să-și absolve datoria sau ca rudele sale să-i obțină eliberarea plătind datoria sa. În legea iudaică nu se cunoștea o atare sechestrare personală a debitorului (vezi p. 220). V. 31: οἱ σύνδουλοι: expresia apare în *Septuaginta* numai în *2 Ezdra = Ezdra*, 4, 7, 9, 17, 23; 5, 3, 6; 6, 6, 13, și denotă, în aceste texte, pe înalții funcționari din subordinea guvernatorilor Palestinei și Siriei. Astfel, ideea că „slugile" nu sunt sclavi de rând se confirmă. Ἐλυπήθησαν, ca în *Septuaginta*, *Neem.* 5, 6; *Iona* 4, 4, 9, „ei au fost uimiți"[20].

Διεσάφησαν: „a raporta" este termenul uzual pentru raportul unui inferior către superior. V. 32: pentru prezentul istoric (λέγει), vezi p. 238, n. 34. V. 34, τοῖς βασανισταῖς: pedeapsa cu tortura nu era îngăduită în Israel. Din nou este vădit (vezi v. 25, 30) că aici sunt descrise condiții nepalestiniene, doar dacă parabola nu se referă cumva la Irod cel Mare, care a uzat din plin de tortură, neluând în seamă legea iudaică – dar, oare, i s-ar fi putut atribui lui generozitatea din v. 27? Tortura se aplica în mod regulat în Orient contra unui guvernator neloial, ori contra cuiva care întârzia să-și plătească impozitele, în scopul de a afla unde au ascuns banii, sau pentru a smulge suma respectivă de la rudele sau prietenii lor[21]. Procedeele neiudaice în practica juridică, considerate de către iudei ca inumane (vezi p. 220, asupra lui *Mt.* 5, 25), sunt prezentate spre a intensifica grozăvia pedepsei. Ἕως οὗ ἀποδῷ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον, având în vedere mărimea datoriei, nu poate însemna decât că pedeapsa va fi fără sfârșit; o dată mai mult (vezi la v. 24) parabola implică interpretarea sa. V. 35: „Tot așa și Tatăl Meu cel ceresc vă va face vouă, dacă nu vă veți ierta unul pe altul[22], ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν". Iertarea din inimă este pusă în contrast cu o iertare făcută numai din buze (cf. *Mc.* 15, 8; *Is.* 29, 13). Totul depinde de sinceritatea iertării.

Aceasta este o parabolă despre Judecata din urmă; ea combină un îndemn cu un avertisment: „În Evanghelie, Dumnezeu a întins spre voi, prin oferta de iertare, un dar generos de neconceput[23], însă Dumnezeu va revoca iertarea păcatelor dacă nu veți împărtăși din toată inima iertarea de care v-ați bucurat și vă veți împietri inimile față de fratele vostru[24]. Aici totul stă în cumpănă. Vai vouă, de veți încerca să vă bizuiți pe drepturile voastre, căci atunci Dumnezeu se va bizui pe ale Sale și va veghea ca sentința Sa să fie executată cu asprime". Ca și în alte locuri[25], Iisus face uz de doctrina iudaică a celor două măsuri[26], însă El o transformă cu totul. (Nu este întâm-

plător că nu există deloc paralele iudaice la parabola noastră). Iudaismul învăța că Dumnezeu conduce lumea prin două măsuri, a milei și a judecății; dar la Judecata de apoi El nu folosește decât măsura judecății. „Iar Cel Prea Înalt se va arăta pe tronul judecății; și atunci vine sfârșitul, și îndurarea va dispărea și mila se va îndepărta, și îndelunga răbdare va înceta; și doar judecata va rămâne"[27]. Pe de altă parte, Iisus învață că la Judecata de apoi măsura milei va fi și ea prezentă. Chestiunea decisivă este: când, la Judecata din urmă, va întrebuința Dumnezeu măsura milei și când pe cea a judecății? Iisus răspunde: „Când iertarea ce purcede de la Dumnezeu produce disponibilitatea de a ierta, atunci mila lui Dumnezeu garantează din nou iertarea datoriilor la înfricoșata judecată; însă cel care abuzează[28] de darul lui Dumnezeu este confruntat cu deplina severitate a judecății, ca și cum n-ar fi primit niciodată iertare" (*Mt.* 6, 14 s.).

O a doua caracteristică a turmei celei mici, care este cum nu se poate mai puternic subliniată în metaforele lui Iisus, este absoluta securitate a ucenicilor Lui în mâinile lui Dumnezeu. Asemănarea cu robul și cu fiul în *In.* 8, 35 îi asigură de posesiunea inalienabilă[29] a privilegiilor lor de fii în familia lui Dumnezeu; ei aparțin acum familiei lui Dumnezeu (*Mc.* 3, 31, 35; *Ev. lui Toma* 99). De acum ei nu mai sunt ca niște supuși, ci ca fii ai regelui (*Mt.* 17, 24 s.). Ei sunt curați precum cel ce a fost îmbăiat (*In.* 13, 10). Deplina lor securitate sub purtarea de grijă a Tatălui lor este zugrăvită de Iisus în incomparabile imagini ale păsărilor cerului (*Mt.* 6, 26; *Lc.* 12, 24) și florilor câmpului (*Mt.* 6, 28-30; *Lc.* 12, 27 s.). Deplina măsură a securității despre care vorbesc aceste imagini nu poate fi estimată decât prin înțelegerea contextului lor. Iisus interzice μεριμνᾶν. Acest cuvânt înseamnă: „a se gândi cu îngrijorare", „a face un efort". Că în *Mt.* 6, 25-34 par. se are în vedere numai cel de-al doilea sens o arată schimbarea lui μεριμνᾶν

cu ζητεῖν[30] și cu ἐπιζητεῖν[31], precum și în *Mt.* 6, 27 par. *Lc.* 12, 25, unde înțelesul „a se gândi cu îngrijorare" nu are nici un sens; dar mai presus de toate, o arată fără echivoc cele două metafore ale noastre, care nu vorbesc de grijă, ci despre efort[32]. Iisus, deci, le interzice ucenicilor Săi să-și risipească eforturile în căutare de hrană și îmbrăcăminte. Dar cum este cu putință o interdicție a muncii? Cuvintele prin care Iisus îi oprește pe ucenicii Săi să lucreze își găsesc adevărata lor paralelă în *Mc.* 6, 8, unde ele formează o parte a însărcinărilor care li se dau atunci când sunt trimiși în misiune. Câmpul este întins, timpul este scurt, deoarece ceasul încercării crizei finale este iminent. Însărcinarea primită cere de la ucenici tot ceea ce pot ei da; deci nu trebuie să se lase împiedicați de nimic, nici măcar de schimburi de binețe în calea lor (*Lc.* 10, 4b)[33], și cu atât mai puțin, de risipirea eforturilor pentru hrană și îmbrăcăminte. Dumnezeu le va da toate cele necesare. Deci ceea ce condamnă Iisus nu este munca, ci duplicarea ei. Însă, cu siguranță, că aceasta duce la posibilitatea de a nu mai avea alimente și nimic de îmbrăcat, de a pieri de foame și de frig. Astfel de anxietăți își găsesc răspunsul în cele două asemănări, cu păsările și cu florile, atinse de Iisus cu o sclipire de umor. „Ia gândiți-vă – zice El –, voi, puțin credincioșilor, la fratele corb[34]; au el ară, seamănă, seceră și își adună agoniseala în hambar? Și totuși Dumnezeu îi dă din belșug tot ce-i trebuie. Și iarăși, gândiți-vă, puțin credincioșilor, la sora floare[35]; au toarce ea și țese?[36] Și totuși purpura regală pălește în fața splendorii veșmântului ei! Voi sunteți copiii lui Dumnezeu (*Mt.* 6, 32; *Lc.* 12, 30). Tatăl știe ce vă trebuie. El nu vă va lăsa să flămânziți!". Ei au, zice El, un Tată Care le poartă de grijă, ba mai mult, au un Stăpân care-i cheamă pe nume, așa cum face păstorul cu oile sale (*In.* 10, 3) [37] și care se roagă pentru ei. Marea criză este iminentă, urmează a fi inaugurată prin Patimile lui Iisus. Puterea întunericului este pe punctul

de-a se vădi în ceasul ultim al restriştii, din care nu există decât o singură cale de scăpare: „Fugiţi şi salvaţi-vă vieţile" (*Mc.* 13, 14 ss.). Nici măcar ucenicii lui Iisus nu vor fi cruţaţi. Satan, acuzatorul şi nimicitorul poporului lui Dumnezeu, i-a cerut lui Dumnezeu permisiunea să-i cearnă în furtuna necazului, întocmai cum omul desparte pleava de grâu cu o sită (*Lc.* 22, 31 s.)[38], iar Dumnezeu i-a permis aceasta, căci aşa este voia Sa. Însă Iisus s-a rugat pentru Petru ca să nu se clatine credinţa sa şi ca, în timpul eshatologic al cernerii, care este iminent, el să poată iarăşi[39] să-şi întărească fraţii. Petru este conducătorul. Rugându-se pentru el, Iisus S-a rugat pentru toţi. Mijlocirea Sa îi va izbăvi, căci Hristos este mai tare decât satana.

O a treia caracteristică a uceniciei este aceea că darul lui Dumnezeu şi chemarea lui Iisus îndeamnă la acţiune. Întocmai cum lui Iisus îi place să-şi zugrăvească propria misiune de mântuire sub întruchiparea unei chemări[40], tot aşa face El şi cu privire la misiunea ucenicilor Săi. În istorisirea despre chemarea lui Petru din *Mc.* 1, 17, Iisus, făcând uz de o metaforă luată din meşteşugul de pescar, îl desemnează ca viitor pescar de oameni. Dacă un cărturar devine ucenic al Împărăţiei lui Dumnezeu, Iisus îl compară cu un gospodar, care scoate din vistieria sa (θησαυρός) lucruri noi şi vechi, lucrurile pe care le învăţase mai înainte şi cunoştinţele nou dobândite de El (*Mt.* 13, 52). Secerişul este mult, dar lucrătorii sunt puţini (*Mt.* 9, 37; *Ev. lui Toma* 73)[41]. Ucenicii sunt trimişi către oile cele pierdute ale casei lui Israel (*Mt.* 10, 6), probabil ca păstori, căci cel puţin astfel a înţeles *Mt.* 18, 12-14 funcţia lor. Ca iconom numit de Însuşi Iisus, Petru deţine cheile Împărăţiei lui Dumnezeu (*Mt.* 16, 19). Ca propovăduitori ai Evangheliei, el şi tovarăşii săi ucenici au autoritate deplină de a lega şi dezlega, adică autoritatea de a proclama iertarea, iar acolo unde

mesajul este respins, să anunţe judecata; deci, ca mesageri ai lui Iisus, ei au autoritate judiciară (*Mt.* 18, 18; 16, 19)[42].

Responsabilitatea este incomensurabilă. Timpul este scurt. Bunăstarea sau vaiul, mântuirea sau condamnarea, sunt în joc pentru nenumărate suflete (*Mt.* 10, 12-15; *Lc.* 10, 5 s.; 10, 12). Măreaţa şi periculoasa misiune cere, o dată cu o totală abandonare (vezi p. 232 ss), sinceritate şi înţelepciune de la Dumnezeu. Iisus exprimă aceasta în două asemănări, strâns legate între ele prin conţinut: „Fiţi înţelepţi (φρόνιμοι, vezi p. 52, n. 83) ca şerpii şi blânzi ca porumbei" (*Mt.* 10, 16; *Ev. lui Toma* 39) şi „Aveţi sare (prudenţă) întru voi şi trăiţi în pace unii cu alţii" (*Mc.* 9, 50b)[43]. Prudenţa include o sobrietate spirituală care îndeamnă la mult citatul agrafon: „Fiţi înţelepţi ca schimbătorii de bani"[44]. Aşa cum înţeleptul schimbător de bani recunoaşte moneda falsă dintr-o privire, tot astfel ar trebui ca şi ucenicii lui Iisus să nu fie înşelaţi de falşii profeţi care plac gloatei[45]. Fi-vor ei la înălţimea misiunii lor? Tocmai pentru a putea fi la această înălţime, Iisus nu va lăsa ca ucenicii Săi să fie abătuţi de adversari şi nici de conştiinţa propriei lor neîndemânări. Asemănarea cu cetatea aşezată pe munte (*Mt.* 5, 14b), în *Papirusul Oxyrhyachus* 1, 7 / *Ev. lui Toma* 32, sună astfel: „Iisus a zis: o cetate care este aşezată pe vârful unui munte înalt şi pe o temelie trainică nu poate fi doborâtă, nici ascunsă". Zisa urmăreşte să-i încurajeze pe ucenicii lui Iisus şi să-i apere de descurajare. Ei sunt cetăţeni ai impunătoarei cetăţi eshatologice a lui Dumnezeu (*Is.* 2, 2-4; *Mih.* 4, 1-3)[46], o cetate pe care nici cutremur, nici năvală duşmană şi nici puterile iadului (*Mt.* 16, 18)[47] nu o vor clătina şi a cărei lumină se revarsă în noapte fără a avea nevoie de eforturile omeneşti. Având Evanghelia, ei au tot ceea ce le este necesar. Dacă au credinţă, fie ea şi cât un grăunte de muştar, cea mai mică dintre seminţe[48], nimic nu le va fi cu neputinţă (*Mt.* 17, 20; *Lc.* 17, 6).

Totuși, ei pot fi siguri de un lucru nu vor fi scutiți de ura cu care a fost întâmpinat Iisus. Iisus a experimentat adevărul că nici un prooroc nu-i cinstit în patria sa (*Mt.* 6, 4; *Mt.* 13, 57; *Lc.* 4, 24; *In.* 4, 44; *Ev. lui Toma* 31a), deoarece Evanghelia este un motiv de ofensă[49]. Nu este ucenicul mai presus de învățătorul său, nici sluga mai presus de stăpânul ei (*Mt.* 10, 24 s.; *Lc.* 6, 40; *In.* 15, 20). Misiunea lor implică chiar riscul vieții. Iisus îi trimite fără apărare, ca pe niște oi în mijlocul lupilor (*Mt.* 10, 16; *Lc.* 10, 3). Cel puțin unii dintre ucenici vor trebui să bea paharul suferinței împreună cu Iisus[50] (*Mc.* 10, 38 s. *cf. Mc.* 9, 1); căci ucenicia înseamnă a fi gata totdeauna să-ți închini viața[51] și să-ți porți crucea (*Mc.* 8, 34 par.). Cu privire la expresia „a-și purta crucea", noi ne gândim, de obicei, la purtătorul crucii ca fiind unul care acceptă cu răbdare orice trimite Dumnezeu asupra lui; dar nu există nici un exemplu pentru acest înțeles al expresiei: αἴρειν τόν σταυρόν. Cuvântul nu are nici măcar sensul de pregătire pentru martiriu. Această expresie prefigurează mai degrabă o situație concretă, și anume momentul în care omul ce a fost condamnat la crucificare, cu partea orizontală a crucii (*patibulum*) pe umeri, trebuie să parcurgă calea în mijlocul unei mulțimi care-l huiduiește și urlă, acoperindu-l cu insulte și blesteme. Supliciul acestei căi rezidă în înțelegerea faptului de a fi azvârlit fără milă afară din comunitate și de a fi expus fără apărare rușinii și disprețului. Oricine îmi va urma Mie, zice Iisus, trebuie să se aștepte la o viață tot atât de aspră precum este *via dolorosa* a celui care este în drum spre locul execuției[52]. Dar chiar și în moarte, ei pot fi siguri că se află în mâna Lui, fără a cărui voie nici chiar o vrabie[53] nu cade pe pământ (*Mt.* 10, 29; *Lc.* 12, 6). Și ei pot învăța din pilda femeii ce naște, cum fericirea care îi așteaptă le va șterge din amintire toată suferința (*In.* 16, 21 s.).

Totuși, oricât de mare ar fi sacrificiul și succesul lor, măreția darului lui Dumnezeu îi va păstra smeriți și-i va păzi de îngâmfarea fariseică (*Lc.* 17, 7-10).

8. Via dolorosa *și preamărirea Fiului Omului*

Mărturisirea lui Petru marchează marea împărțire în activitatea lui Iisus. După perioada proclamării publice a urmat perioada învățăturii private privind Patima și triumful Fiului Omului[54]. Deja, în activitatea Sa publică, Iisus folosise asemănări pentru a vorbi despre a Sa *via dolorosa*. El nu avea un loc unde să-și plece capul; neavând casă, El trebuia să renunțe până și la adăpostul de care se bucurau păsările și vulpile (*Mt.* 8, 20; *Lc.* 9, 58; *Ev. lui Toma* 86) – o comparație pentru respingerea Lui de pretutindeni. Începând cu Cezareea lui Filip, iminența Patimilor este pe deplin dezvăluită ucenicilor. În această autorevelare ezoterică, Iisus a făcut, de asemenea, uz de metafore. El a vorbit despre paharul pe care trebuia să-l bea (*Mc.* 10, 38; 14, 36) și despre botezul cu care avea să se boteze (*Mc.* 10, 38). Murind, El va crea comunitatea răscumpărată, căci păstorul trebuie să-și dea viața pentru oi[55]; El trebuie să fie lovit cu sabia (*Mc.* 14, 27; *Zah.* 13, 7), pentru a putea să aducă acasă oile cele purificate (*Mc.* 14, 28)[56]; piatra trebuie să fie aruncată (*Mc.* 8, 31: ἀποδοκιμασθῆναι; *cf.* 12, 10 = *Ps.* 118, 22), ca să poată deveni astfel piatra unghiulară[57] a templului lui Dumnezeu, bobul de grâu trebuie să moară și – trebuie să adăugăm – să fie înviat din nou de către Dumnezeu[58], ca să poată aduce astfel roada deplină a binecuvântărilor lui Dumnezeu (*In.* 12, 24)[59]. Atât de eficientă este moartea lui Iisus, căci ea este moartea substitutivă a celui fără de păcat pentru cel păcătos, o răscumpărare (*Mc.* 10, 45; *Mt.* 20, 28)[60] și o jertfă (*Mc.* 14, 24)[61] pentru oștirea[62] fără număr a celor pierduți.

Dar această pătimire a Fiului Omului, care reprezintă începutul necazurilor de pe urmă, este doar preludiul ultimei mari victorii a lui Dumnezeu (vezi p. 55). După trei zile Iisus va desăvârși noul Templu, al cărui fundament și a cărui înălțare au fost inițiate prin activitatea Sa pământească (*Mt.* 18, 18) și că-

ruia El Însuşi îi este piatra cea din capul unghiului (*Mc.* 14, 58 par.). Aşa precum fulgerul preface întunericul în limpede lumină de o zi, tot astfel va fi şi Parusia Fiului Omului: dintr-o dată şi pe neaşteptate totul va fi iluminat (*Mt.* 24, 27 par. *Lc.* 17, 24)[63].

9. Desăvârşirea

Când Iisus vorbeşte despre desăvârşire, El utilizează totdeauna simboluri. Dumnezeu este Împărat şi va fi adorat într-un nou Templu (*Mc.* 14, 53). Pe tron la dreapta Sa stă Fiul Omului (*Mc.* 14, 62) înconjurat de sfinţii îngeri (*Mc.* 8, 38). Lui I se va aduce cinste (*Mt.* 23, 39). Ca Bunul Păstor, El îşi hrăneşte turma cea purificată (*Mc.* 14, 28;[65] *Mt.* 25, 32 s.).

Răul este alungat, deoarece Templul cel profanat a fost distrus (*Mc.* 13, 2), lumea cea păcătoasă a pierit (*Mt.* 19, 28; *Lc.* 17, 26-30), judecata celor morţi şi a celor vii (*Mt.* 12, 41 s.) a avut loc, iar împărţirea formală s-a săvârşit (*Mt.* 13, 30, 48). Satan a fost aruncat afară din ceruri (*Lc.* 10, 18) şi azvârlit cu îngerii săi în focul cel veşnic (*Mt.* 25, 41). Moartea nu mai este stăpână (*Lc.* 20, 36), suferinţei i s-a pus capăt (*Mt.* 11, 5), iar întristarea a încetat (cf. *Mc.* 2, 19).

Condiţiile sunt inversate; ce a fost ascuns se dă pe faţă (*Mt.* 10, 26)[66], săracii devin bogaţi (*Lc.* 6, 20), cei de pe urmă sunt cei dintâi (*Mc.* 10, 31), cei mici devin mari (*Mt.* 18, 4), flămânzii se satură (*Lc.* 6, 21), cei osteniţi află odihnă (*Mt.* 11, 28), cei ce plâng râd (*Lc.* 6, 21), cei ce se jelesc sunt mângâiaţi (*Mt.* 5, 4), bolnavii se vindecă, orbii îşi (re)capătă vederea, şchiopii umblă, leproşii se curăţesc şi surzii aud (*Mt.* 11, 5), robii sunt eliberaţi, cei asupriţi sunt uşuraţi (*Lc.* 4, 18), cei smeriţi sunt înălţaţi (*Mt.* 23, 12; *Lc.* 14, 11; 18, 4), cei blânzi vor moşteni pământul (*Mt.* 5, 5), membrii turmei celei mici devin regi (*Lc.* 12, 32), iar morţii trăiesc (*Mt.* 11, 5). Păcătoşii

sunt iertaţi (*Mt.* 6, 14), Sluga Domnului a plătit răscumpărarea pentru toate popoarele (*Mc.* 10, 45 par.), cei cu inima curată Îl văd pe Dumnezeu (*Mt.* 3, 8), nou nume este împărţit (v. 9), cerescul veşmânt de slavă (δόξα) este dăruit (*Mc.* 12, 25). Ei au viaţă veşnică (*Mc.* 9, 43), ei trăiesc pentru Dumnezeu (*Lc.* 20, 38).

Dumnezeu răsplăteşte (*Lc.* 14, 14), iar marea Sa recompensă este plătită (*Mt.* 5, 12) cu măsură îndesată, clătinată şi cu vârf, şi turnată în sân[67] (*Lc.* 6, 38). Moştenirea este împărţită (*Mt.* 19, 29), comoara adunată în ceruri este înmânată (*Mt.* 6, 20), tronurile şi poziţiile de autoritate sunt distribuite (*Mt.* 19, 28). Comunitatea glorificată stă în faţa tronului lui Dumnezeu. Întocmai ca Noe şi Lot, ea a fost scăpată de nimicire (*Lc.* 17, 27, 29). Recolta este strânsă în eterne grânare (*Mt.* 13, 30), noul Templu este înălţat (*Mc.* 14, 58), cei aleşi sunt strânşi laolaltă (*Mc.* 13, 27), copiii lui Dumnezeu sunt în casa Tatălui lor (*Mt.* 5, 9), nunta se serbează (*Mc.* 2, 17). Bucuria deplină de după chinuri a început (*In.* 16, 21). Ei locuiesc în corturile cele veşnice (*Lc.* 16, 9), păgânii se revarsă în cetatea de pe munte şi petrec cu patriarhii (*Mt.* 8, 11), la masa Fiului Omului (*Lc.* 22, 29 s.). El frânge pentru ei pâinea mântuirii (*Mt.* 6, 11), le pune în mâini cupa vinului erei celei noi (*Mc.* 14, 25), foamea şi setea sunt astâmpărate şi răsună râsul voios al epocii mesianice (*Lc.* 6, 21). Comuniunea dintre Dumnezeu şi om, ruptă prin păcat, este restaurată.

Nu ştim cine au fost cei care L-au întrebat pe Iisus, probabil în mod provocator, de ce nu a instaurat El acea comunitate mesianică pură, prin separarea de păcătoşi. Niciodată n-ar fi trebuit să se susţină că întrebarea a devenit arzătoare numai pentru comunitatea de mai târziu[67]; e cu totul altfel[68]. Peste tot în timpul lui Iisus întâlnim tentative de influenţare a comunităţii mesianice. Ar trebui să menţionăm mai întâi mişcarea fariseică. Cuvântul *p'rîša*, „separatism", din care derivă numele

lor, este un sinonim al lui *qaddiša*, adică „cel sfânt". Fariseii pretindeau fără echivoc că reprezentau Sfânta Comunitate, adevăratul popor al lui Dumnezeu, deosebit de masa poporului care, ignorând Legea (*In.* 7, 49)[69], zăcea sub blestemul lui Dumnezeu. Ei Îl așteaptă pe Mesia care, fiind El Însuși „fără de păcat", „va termina cu păcătoșii prin puternicul său cuvânt" (*Ps. Sol.* 17, 36 / 41). Apoi trebuie să-i menționăm pe esenieni (cunoscuți nouă acum prin propriile lor dovezi din textele de la Qumran), care au și depășit tentativa fariseică de a restaura comunitatea cea pură și și-au dat silința să formeze „Comunitatea Noului Legământ", care a emigrat din cetatea „sanctuarului celui pângărit" (CD 4.18) și a căror autodesemnare indică deja că ei aspirau să fie întruchiparea poporului lui Dumnezeu în epoca mesianică. În sfârșit, trebuie să ne referim la Ioan Botezătorul, a cărui întreagă activitate a fost îndreptată spre întrunirea comunității mântuite și care Îl proclama pe Mesia drept Cel ce va curăța aria Sa, despărțind pleava de grâu (*Mt.* 3, 12).

Ceea ce Iisus a făcut, de fapt, a fost opusul tuturor acestor tentative. El a stârnit mânia conducătorilor religioși, declarând război comunității fariseice și adunând în jurul Său tocmai pe oamenii care erau blestemați din cauză „că nu cunoșteau Legea" (*In.* 7, 49). Printre cei ce-L urmau se găseau oameni care nu numai față de modelul fariseic, ci chiar potrivit învățăturii Sale, nu aveau nici o poziție în fața lui Dumnezeu. De ce permite El aceasta se întrebau ei? De ce nu cerea El separarea comunității curate de Israel? Indignarea stârnită de comportamentul lui Iisus a fost o dată mai mult prilej de învățătură în parabole. Replica lui Iisus este cuprinsă în două parabole: cea a neghinei din grâu (*Mt.* 13, 24-30) și cea a năvodului (*Mt.* 13, 47 s.).

Aceste două parabole cu greu ar putea fi considerate ca o pereche (vezi p. 90 ss.), însă ele sunt strâns legate prin conținut. Prezentarea secundară[71] a cadrului din v. 36 n-ar trebui să ne facă să considerăm parabola neghinei ca fiind adresată mulțimii (indicând că separația trebuie să aștepte sfârșitul), în timp ce parabola năvodului este un îndemn pentru ucenici. Aruncați năvodul, voi pescarilor de oameni. Căci această a doua interpretare este dezmințită de introducerea dativală (vezi mai jos, asupra v. 47). Parabola neghinei din grâu este redată de *Evanghelia lui Toma* 57, astfel: „Iisus a zis: Împărăția Tatălui este întocmai ca un om care avea sământă bună. Dușmanul său veni peste noapte și semănă neghină printre semințele cele bune. Omul nu le permise lor (slujitorilor săi) să smulgă neghina, ci le zise: Poate că smulgând buruiana, o să smulgeți odată cu ea și grâul. Căci în ziua secerișului buruienile vor apărea (sau vor ieși la lumină). Iar ei le vor smulge și le vor arde". Se observă că finalul este mai scurt decât în *Mt.*, care, anticipând interpretarea sa alegorică, poate că va fi elaborat oarecum peste măsură (vezi pp. 86 s.) separarea grâului de neghină (v. 30). V. 24, Ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ: „Este cu Împărăția cerurilor ca și cu un om". Comparația nu este cu omul, ci cu secerișul (vezi pp. 105 s.). Deoarece este raportată o întâmplare similară din Palestina modernă[71], parabola neghinei din grâu poate să-și aibă originea într-un eveniment real. V. 25, ὁ ἐχθρός: articolul hotărât este un semitism[72], deci trebuie să-l redăm prin „un vrăjmaș al său" (*cf.* absența articolului în v. 28).

Ζιζάνια: sălbăția otrăvitoare (*lolium temulentum*) este o buruiană care, din punct de vedere botanic, este înrudită cu grâul bărbos, iar în stadiul timpuriu al creșterii cu greu se deosebește de acesta[73]. V. 26: Neghina se dezvoltă în cantități care depășesc cu mult ceea ce ar fi fost de așteptat în mod normal. V. 28: „Un om vrăjmaș a făcut aceasta". De aici reiese că versetele introductive (24-28a) urmăresc, în întregime, pur și simplu să clarifice că nu proprietarul este vinovat pentru can-

titatea de neghină[74]. Problema reală este afirmată mai întâi în întrebarea slujitorilor (v. 28b), dacă trebuie să smulgă neghina. Această a doua întrebare nu este nicidecum prostească, deoarece se obişnuieşte plivirea sălbăţiei, chiar în mod repetat[76]. V. 29: Stăpânul casei este de părere că sălbăţia să fie lăsată în pace[77], evident din pricina neobişnuintei ei cantităţi (pentru prezentul istoric din vv. 28 şi 29, vezi p. 238, n. 34). Ca urmare a abundenţei neghinelor, rădăcinile lor s-au întreţesut cu cele ale grâului. V. 30: τοῖς θερισταῖς: în timpul secerişului, la servitorii menţionaţi mai înainte se adaugă secerătorii[78]. Συλλέξατε πρῶτον τὰ ζιζάνια: Prin adunarea sălbăţiei nu trebuie să înţelegem că ea era smulsă imediat înaintea secerării grâului, ci că în timp ce secerătorul tăia grâul cu secera, el lăsa neghina să cadă aşa că ea nu era adunată în snopi[79]. Δήσματε αὐτὰ εἰς δέσμας: Legarea în snopi a neghinei nu este un proces inutil; evident, ea era uscată şi utilizată drept combustibil. În Palestina pădurile sunt puţine, astfel că lemnul de foc este rar (cf. *Mt.* 6, 30)[80]. Asupra aplicării parabolei din vv. 36-43, vezi mai sus, p. 85 ss.

Pentru a înţelege parabola năvodului (*Mt.* 13, 47 s.) este esenţial să recunoaştem că aici avem încă una dintre parabolele cu introducere dativală (l^e); Împărăţia lui Dumnezeu nu este comparată cu o mreajă care prinde peşti buni şi răi, ci formula de început, v. 47, trebuie tradusă astfel: „Este cazul cu Împărăţia lui Dumnezeu ce va să vină“ – adică la fel ca şi cu sortarea peştelui[82]. Σαγήνη este năvodul care este remorcat între două bărci, sau este lansat de o singură barcă şi tras la ţărm cu funii lungi[83]. Ἐκ παντὸς γένους explică doar necesitatea selecţiei descrise în v. 48; năvodul conţinea peştii „de tot felul“, comestibili şi necomestibili (deci nu există nici o referinţă alegorică la misiunea către păgâni). În Lacul Ghenizaret au fost numărate douăzeci şi patru de specii diferite de peşti[84]. V. 48: Τὰ σαπρά sunt „peştii necuraţi“ (*Lev.* 11, 10 s.; toţi

peştii fără solzi, ca de exemplu *barbût*-ul (*clarias macracanthus*), care are aproape înfăţişarea unui şarpe (cf. *Mt.* 7, 10; *Lc.* 11, 11), precum şi toţi peştii fără aripioare; şi „vietăţi marine necomestibile“ (precum crabii), care erau privite ca lipsite de valoare[85]. Ἔξω ἔβαλον nu înseamnă în mod necesar că ei aruncau peştii nefolositori înapoi în mare, ci doar că, în contrast cu εἰς τὰ ἄγγη, îi aruncau la o parte[86]. Pentru interpretarea vv. 49 s., vezi p. 88.

Amândouă parabolele au un caracter eshatologic, deoarece amândouă se referă la Judecata din urmă, cu care se deschide Împărăţia lui Dumnezeu. Ea este comparată cu o separaţie; în prima parabolă, între grâu şi neghină, iar în cea de-a doua între peştii comestibili şi cei nefolositori. În parabola neghinei, ideea unei separări premature este în mod expres respinsă şi se recomandă răbdarea până la seceriş. De ce este necesară această răbdare? Iisus dă două motive. Întâi, pentru că oamenii nu sunt în stare să execute în mod efectiv o separaţie (*Mt.* 13, 29). Aşa precum în stadiile timpurii ale dezvoltării lor sălbăţia şi grâul se aseamănă, tot astfel şi poporul lui Dumnezeu este, pentru El, Mesia cel ascuns, disimulat printre falşii credincioşi. Oamenii nu pot să cunoască inimile; dacă încearcă să facă o separare efectivă, ei vor comite în mod inevitabil erori de judecată şi vor dezrădăcina grâul bun o dată cu neghina[87]. În cel de-al doilea rând, şi încă mai important, Dumnezeu a stabilit momentul separaţiei. Măsura de timp decisă trebuie să se împlinească (*Mt.* 13, 48: ἐπληρώθη)[88]; seminţei trebuie să i se permită coacerea. Apoi vine sfârşitul[89], şi o dată cu el separarea dintre neghină şi grâu, alegerea peştilor, cu împărţirea lor în buni şi răi. Atunci, nu ca mai înainte, în chip de slugă, comunitatea cea sfântă a lui Dumnezeu, purificată de toţi oamenii răi, de falşii credincioşi, de mărturisitorii prefăcuţi, se va dezvălui în cele din urmă. Dar acel moment încă nu a sosit. Ultima ocazie pentru pocăinţă încă nu a

trecut (*Lc.* 13, 6-9). Până atunci, orice zel fals trebuie ţinut în frâu, ogorul trebuie lăsat cu răbdare să se coacă, năvodul trebuie aruncat departe şi toate celelalte lăsate în voia lui Dumnezeu cu credinţă, până va veni ceasul Său[90].

10. Acţiuni parabolice

Acest aspect al subiectului nostru poate fi tratat aici numai pe scurt, sub forma unui apendice. Iisus nu s-a mărginit numai la parabolele vorbite, ci a îndeplinit, de asemenea, acţiuni parabolice[91]. Cea mai importantă acţiune parabolică a Sa a fost extinderea ospitalităţii Sale către cei proscrişi (*Lc.* 19, 5 s.), precum şi primirea lor în casa Sa (*Lc.* 15, 1-1)[92], ba chiar în cercul ucenicilor Săi (*Mc.* 2, 14 par.; *Mt.* 10, 3). Aceste ospeţe pentru vameşi sunt semne profetice, mai importante decât cuvintele, tăcute proclamări că era mesianică, era iertării, a sosit[93]. În noaptea dinaintea morţii Sale, El a folosit prilejul mesei comune pentru a săvârşi ultimul act simbolic al vieţii Sale, oferind alor Săi o împărtăşire din eficienţa răscumpărătoare a morţii care Îl aştepta[94]. Iisus găsea mereu noi modalităţi de a proclama prin actele Sale sosirea erei mesianice: prin vindecările, prin respingerea postului cât timp este mirele cu ei (*Mc.* 2, 19 s., par.), prin acordarea lui Simon bar Iona a noului nume de Chefa, desemnându-l astfel ca piatră de temelie a templului eshatologic al lui Dumnezeu, a cărui înălţare a început deja (*Mt.* 16, 17 s.). El şi-a exprimat suveranitatea ca Domn al poporului eshatologic al lui Dumnezeu (inclusiv al celor nouă seminţii şi jumătate pierdute) [95] prin numărul simbolic al ucenicilor Săi; El a dat expresie simbolică autorităţii Sale împărăteşti, prin intrarea Sa ca Împărat în Ierusalim şi prin curăţirea templului, amândouă aceste acte ale Sale fiind inseparabil legate între ele, ca un simbol al sosirii erei celei noi[96]; El a simbolizat scopul paşnic al misiunii Sale, alegând

să-Şi facă intrarea în Ierusalim pe spinarea unui asin (cf. *Zah.* 9, 9). El i-a mustrat pe ucenicii Săi ambiţioşi, punând în mijlocul lor un copil[97]; El le-a spălat picioarele, ca pildă a iubirii ce se smereşte întru slujire (*In.* 13, 1 s.). Dacă putem afirma că *pericopa de adultera* (*In.* 7, 53 ss.) [98] se reazămă pe o tradiţie timpurie, atunci scrierea pe nisip este un alt exemplu de acţiune parabolică; ea ar fi amintit acuzatorilor ei, fără a-i ruşina în mod deschis, de locul din Scriptură care zicea: „Cei ce se depărtează de Mine vor fi scrişi pe pulbere" (*Ier.* 17, 13)[99], iar fapta Sa le va fi grăit: „Voi sunteţi cei despre care vorbeşte acel loc din Scriptură" – o chemare tacită la pocăinţă[1]. Plângerea lui Iisus asupra Ierusalimului poate fi, de asemenea, inclusă între acţiunile simbolice ca o demonstraţie profetică a întristării pentru apropiata lui soartă[2]. „Copleşitorul număr al acţiunilor simbolice ale lui Iisus serveşte la a proclama că ἔσχατα s-a împlinit"[3]. Era mesianică a sosit. Aceasta înseamnă că acţiunile simbolice sunt acţiuni kerygmatice; ele arată că Iisus nu numai că a proclamat mesajul parabolelor, ci că El l-a şi trăit şi l-a întruchipat în propria Sa persoană. „Iisus nu numai că rosteşte mesajul Împărăţiei lui Dumnezeu, ci El Însuşi este mesajul"[4].

Note

1. Această concepție mai largă a subiectului extinde în mare măsură cuprinsul materialului disponibil pentru studiul elementelor simbolice din cuvintele lui Iisus. Așadar, vor fi tratate exhaustiv numai istorisirile parabolice formale.

2. În același mod, nu întâmplător, a relatat Matei, în prealabil, vindecarea unui orb (9, 27-31), a unui slăbănog (9, 18), a unui lepros (8, 1-4), a unui mut (9, 32-34) și o înviere din morți (9, 18-26).

3. *Cf.* M. Dibelius, *Jesus*, Berlin, 1939.

4. *Cf.*, de asemenea, continuarea 35, 7-10, precum și 29, 18 ș. a.

5. Să se noteze că Iisus omite anunțarea răzbunării lui Dumnezeu (*Is.* 35, 4); vezi mai jos, p. 241, n. 49.

6. J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh, 1930, pp. 19 ss. Întrebarea dacă cercetarea mesianică a Botezătorului a putut să aibă loc înainte de mărturisirea lui Petru nu prezintă nici o importanță în contextul nostru, deoarece pe noi nu ne interesează decât loghionul lui Iisus.

7. Din nou Iisus (vezi p. 154, n. 5) omite prevestirea răzbunării lui Dumnezeu (*Is.* 61, 2), vezi mai jos, p. 241, n. 49.

8. J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, pp. 13 ss.; Bill., II, pp. 128 ss.; G. Friedrich, în *ThWBNT*, VI, p. 841. 12 s.

9. Dodd, p. 198.

10. *Mc.* 2, 19 par. *Mt.* 9, 15; *Lc.* 5, 34. Traducerea redată sus este stabilită la p. 58, n. 14.

11. Vezi p. 34.

12. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, München, 1910; A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, ed. a IV-a, Leipzig, 1930, index de teme Weltenmantel; J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh, 1930, pp. 25 ss.; H. Windisch, în *ZNW*, 32, 1933, pp. 69 s.; W. Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*, Stuttgart, 1938, pp. 18 s.

13. Îmbrăcarea în haină nouă este un simbol al Veacului celui nou (vezi p. 167).

14. J. Jeremias, *Das Evangelium nach Markus*, ed. a II-a, Chemnitz, 1928, p. 46; J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh,

1930, pp. 24 ss. Relatarea despre femeia cananeancă ar trebui, de asemenea, să-și găsească loc în acest context (*Mc.* 7, 24-30; *Mt.* 15, 21-28). Așa precum a văzut R. Hermann, cheia înțelegerii cuvintelor lui Iisus, către femeia care a căutat ajutorul Său, rezidă în faptul că ea a înțeles că Iisus vorbea despre ospățul mesianic. „Marea ei credință" (*Mt.* 15, 28) a constat în faptul că ea a recunoscut, după cum rezultă din spusele ei, despre fărâmiturile pe care ar fi îndrăznit să le mănânce cățeii, că Iisus era dătătorul Pâinii vieții. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955, p. 156.

15. Dodd, p. 187. Vezi mai sus, p. 83.

16. Asupra versiunii lucanice, „vedeți smochinul și toți copacii" (21, 29).

17. *Lc.* 21, 31: Împărăția lui Dumnezeu.

18. L. Fonck, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, ed. a III-a, Innsbruck, 1909, p. 456; M. Meinertz, *Die Gleichnisse Jesus*, ed. a IV-a, Münster, 1948, pp. 67, 73.

19. Μόδιος, „un obroc" de 8, 75 litri, apoi o măsură în general (*cf.* S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, II, Leipzig, 1911, p. 395 și n. 561), așa și aici.

20. *Shab.* 16, 7; *Tam.* 5, 6; b. *Beça* 22a. *Cf.* A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1929, p. 149.

21. Luther redă *'ᵃrubba* în *Os.* 13, 3 prin „șemineu", dar sensul corect este de „gaură" (în perete sau în acoperiș).

22. *Cf.* J. Jeremias, „Die Lampe unter dem Scheffel", în *ZNW*, 39, 1940, pp. 237-240.

23. J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh, 1930, pp. 32 ss.

24. Păstorul era deja un simbol pentru rege în Orientul antic; cf. *ThWBNT*, VI, p. 485, 12-35.

25. Că *Lc.* 19, 10 presupune figura păstorului (ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός), se poate deduce din faptul că este citat *Iez.* 34, 16.

26. Προάγειν din *Mc.* 14, 28 este un termen tehnic pentru munca păstorului; astfel, v. 28 continuă simbolismul v. 27 (vezi p. 260). Antichitatea lui *Mc.* 14, 27 rezultă din faptul că: (1) citatul din *Zah.* 13, 7 urmează textul ebraic și nu arată nici o influență a *Septuagin-*

nicilor (*ThWBNT*, VI, p. 492).

27. În *Lc.* 5, 32, asemănarea este schimbată prin adăugarea lui εἰς μετάνοιαν.

28. *ThWBNT*, IV, p. 273-331 ss. *Cf. Avac.* 2, 11.

29. E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund, 1955, *passim*.

30. J. Schniewind, în *Das Neue Testament Deutsch*, I, la *Mc.* 2, 12.

31. Pasivul din *Mc.* 2, 5 (ἀφίενται) este o circumlocuţiune pentru numele divin. Recunoaşterea acestui fapt este de o importanţă considerabilă; vezi p. 209, n. 96.

32. Cf. *Apoc.* 12, 9.

33. Un punct de vedere cu totul diferit este prezentat de M. van Rhijn, *Een blik in het onderwijs van Jezus*, ed. a II-a, Amsterdam, 1927 (după A. M. Brouwer, *De Gelijkenissen*, Leiden, 1946, p. 232). El consideră *Lc.* 10, 18, ca fiind o spusă ironică a lui Iisus, şi ar interpreta *Lc.* 10, 17-20, precum urmează: Ucenicii raportează, plini de bucurie, că până şi demonii li se supun atunci când sunt conduşi de puterea lui Iisus (ἐν τῷ ὀνόματ σου), v. 17. Însă Iisus întrevede pericolul ca ucenicii Săi să supraevalueze tentativele lor reuşite de a alunga duhurile; satan nu poate fi chiar atât de uşor învins. Astfel, El răspunde cu o tăioasă ironie: „Am văzut (în entuziasta voastră dare de seamă) pe satan căzând ca un fulger sub cer" (v. 18). El le dăduse, desigur, putere ucenicilor, împotriva întregii puteri a vrăjmaşului (v. 19); însă motiv de bucurie nu trebuie să le fie supunerea demonilor, ci cu totul altceva, şi anume faptul că Dumnezeu (pasivul ἐγγέγραπται este o circumlocuţiune pentru numele divin) a scris numele lor în Cartea vieţii (v. 20). Potrivit acestui punct de vedere, v. 18 urmăreşte să-i prevină pe ucenici să nu-şi supraevalueze biruinţele asupra demonilor, ceea ce şi face v. 20. Obiecţiunea la această interpretare rezidă în faptul că afirmaţia plată din v. 18 nu sugerează vreun înţeles ironic.

34. Versiunea lucanică a pasajului nostru (11, 22) este, poate, direct legată de *Is.* 53, 12 (aşa W. Grundmann, în *ThWBNT*, III, p. 402 ss.).

35. *Cf.* E. Lohmeyer, *Zeitschr. f. syst. Theologie*, 14, 1937, pp. 619-650.

36. J. Jeremias, „Die *Zinne* des Tempels (*Mt.* 4, 5; *Lc.* 4, 9)", în *ZDPV*, 59, 1936, pp. 206-208.

37. J. Schniewind, în *Das Neue Testament Deutsch*, 2, la *Mt.* 4, 1-11; F. Hauch, *Das Evangelium des Lukas*, 1934, pp. 60 s.; J. Jeremias, *ibid.*

38. *Cf.* T. Manson, *The Servent-Messiah*, Cambridge, 1953, p. 55: relatarea ispitirilor este „experienţa spirituală a lui Iisus turnată în formă narativă, parabolică, pentru instrucţia ucenicilor Săi".

39. Este doar o schimbare în metaforă, nu în fapt, că în *Mc.* 3, 27, satan este cel care este atacat, pe când în *Mt.* 4, 1 ss. el este atacantul; oricum, în ambele versiuni este vorba de înfrângerea lui.

40. Asupra lui *Lc.* 18, 9, vezi p. 177.

41. Astfel tendinţa parabolelor, demonstrată la pp. 33 ss., de a se prezenta ca adresate ucenicilor, parabole care fuseseră adresate adversarilor lui Iisus şi mulţimilor, nu a afectat parabolele menţionate mai sus. Aceasta pledează cu tărie în favoarea detaliilor pe care ele le dau despre audienţă.

42. Strania redare „cei tari" (οἱ ἰσχύοντεσ, *Mc.* 2, 17; *Mt.* 9, 12) este o traducere inexactă a aramaicului *b'ri'a*, care înseamnă: „tare", „sănătos". Luca l-a înlocuit în mod corect prin „sănătoşi" (οἱ ὑγιαίνοντες), 5, 31.

43. Dovezile textuale sunt divergente: unele mărturii pun mai întâi (a) pe fiul care a refuzat (ℵCLZ... *syr* ^{cur}, Orig., Eus., Hrisost.), iar altele (b) pe fiul care a consimţit (BΘ*sa*, *bo syr* ^{pal}). Situaţia descrisă în parabolă afirmă că (a) este ordinea cea corectă: refuzul poruncii de către primul fiu face necesar ca tatăl să se întoarcă spre cel de-al doilea. Astfel J. Schmid, „Das textgeschichtliche Problem der Parabel von den zwei Söhnen", în *Vom Wort des Lebens* (Festschrift für M. Meinertz), Münster, 1951, pp. 68-84. El apelează la situaţia reală pe care o descrie Iisus: conducătorul poporului refuză să creadă. Deci trebuie să se presupună că ei sunt reprezentaţi de fiul care a consimţit. Acest punct de vedere poate fi, de asemenea, întemeiat şi pe *Mt.* 22, 1-14, în care invitaţia este adresată mai întâi conducătorilor poporului. Totuşi, aceasta indică, pur şi simplu, modul de cugetare care a dus la situarea secundară a fiului ce a consimţit primul; cei ce au consimţit, au fost interpretaţi ca fiind iudeii, cei ce au

refuzat, ca fiind păgânii, iar parabola a fost rearanjată în ordinea istorică.

44. Asupra v. 32, vezi pp. 85 s.

45. Articolul are o semnificație generică, așa că nu este necesar să fie tradus. Este un aramaism.

46. Προάγουσιν redă un participiu aramaic cu sens atemporal, deci situarea în timp trebuie determinată de context și de înțeles. În cazul acesta, participiul are sens de viitor, deoarece toate zisele lui Iisus privitoare la intrarea în Împărăția lui Dumnezeu au un sens eshatologic (H. Windisch, „Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes“, în *ZNW*, 27, 1928, pp. 163-192). *Cf.* W. Michaelis, *Taüfer, Jesus, Urgemeinde*, Gütersloh, 1928, p. 66.

47. În privința dificultății restituirii (bunurilor luate pe nedrept – *n. tr.*), care era condiția preliminară a pocăinței, și în privința avariției vameșilor, vezi Bill., II, pp. 247 ss..

48. Înțelesul lui προ în προάγουσιν nu este temporal, ci exclusiv. Ca replică la obiecțiunea lui W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, ed. a II-a, Zürich, 1953, p. 71, n. 198, că προάγουσειν este utilizat numai într-un sens temporal, și nu într-un sens exclusiv, trebuie să spunem că există dovada limpede că aramaicul *'aqdem* (a preceda), care stă la baza lui προάγουσειν apare cu un înțeles exclusiv alături de un înțeles temporal. *Cf.*, de exemplu, *Targ.* la *Iov* 41, 3: *man'qdᵉminnani bhᵉ' obhadhe bhᵉ reshith*, „Cine mi-a premers mie în lucrarea creației?“, este, evident, nu temporal, ci exclusiv. Ori *j. Sanh.* 1, 18c, 43, *'aqdᵉmun leh hadh sabh bᵉ'ibbur*, „ei au preferat un bătrân la ședința de intercalare“.

49. La mesele obișnuite, participanții stăteau așezați; *cf.* J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955, pp. 208

50. Vezi p. 154.

51. F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig, 1934, p. 102.

52. Vezi p. 166.

53. W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburg, 1956, p. 262, n. 133.

54. A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, Stuttgart, 1931, p. 259.

55. b. *Sanh.* 27b: un om acuzat de ucidere a sărutat picioarele avocatului căruia îi datora achitarea și salvarea de la moarte.

56. Aoristul (ἐξέμαξεν, v. 38), în contrast cu imperfectul, exprimă natura impulsivă a acțiunii.

57. După *Tos. Soța* 5, 9; *j. Giț.* 9, 50d., era un motiv de divorț.

58. P. Joüon, „Reconnaissance et action de grâces dans le Nouveau Testament“, *Recherches de science religieuse*, 29, 1939, pp. 112-114.

59. Ἀφέωνται, ἀφίεται (v. 47); pasivul este o circumlocuțiune pentru lucrarea divină.

60. Αἱ πολλαί este un πολύς inclusiv, *cf.* J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955, pp. 123 ss.

61. Aoristul ἠγάπησεν este aici echivalentul unui „perfect stativ“ semitic care trebuie redat printr-un prezent (M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, ed. a II-a, Oxford, 1945, p. 254).

62. Asupra textului, vezi, pp. 76 ss.

63. Nu fiul ce se întoarce, ci tatăl este figura centrală. Au mai apărut și în alte locuri denumiri incorecte și chiar derutante ale parabolelor lui Iisus (vezi p. 136, n. 16; p. 156, n. 17; 157, n. 19; p. 150, n. 81; p. 151, n. 89).

64. Bibliografie: K. Borhhäuser, *Studien zum Sondergut des Lukas*, Gütersloh, 1934, pp. 103-137; J. Schniewind, *Das Gleichnis von verlorenen Sohn*, Göttingen, 1940, retipărit în *Die Freude der Busse*, Göttingen, 1956, pp. 34-87; J. Jeremias, „Zum Gleichnis vom verlorenen Sohn“, în *Th. Ztschr.*, 5, 1949, pp. 228-231 (o colecție de numeroase semitisme, având-se în vedere problema autenticității).

65. Vv. 18, 21: ἐώπιόν (*cf.* G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, ed. a II-a, Leipzig, 1930, p. 174); v. 20: ἐσπλαγχνίσθη; v. 29: ἐντολή.

66. Bill., III, p. 550.

67. b. B.B. 136a.

68. Că reglementări legale au avut loc în perioada talmudică este dovedit de către D. Daube, „Inheritance in two Lucas pericopes“, în *Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, rom. Abt.*, 72, 1955, p. 334 cu *Tos.* B.B., 2, 5; b.B.B. 47a.

69. W. Bauer, *Wörterbuch zum NT*, ed. a V-a, Berlin, 1958, col. 1549.

70. A.v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, I, ed. a IV-a, Leipzig, 1924, p. 13; J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, II B, Leipzig-Göttingen, 1929-37, pp. 67 s.

71. O sinapsă la Jeremias, *ibid.*, IIA, Leipzig, 1924, pp. 57-61.

72. K. Bornhäuser, p. 105.

73. Bill., II, p. 374, n. a.

74. b.B.Q. 82b: „Blestemat să fie omul care crește porci".

75. Ἐπεθύμει cu infinitivul este particularitarea stilistică a sursei lucanice, unde apare de patru ori (15, 16; 16, 21; 17, 22; 22, 15). În *Mt.* 13, 17 și *Lc.* 17, 22, această formă exprimă o dorință neîmplinită, ca și în celelalte trei locuri; *cf.* p. 184 și J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, ed. a III-a, Göttingen, 1960, p. 200.

76. Expresia vulgară a fost corectată în multe manuscrise.

77. Adaosurile sunt făcute după o sugestie a lui A. Fridrichsen, Uppsala.

78. J. Schniewind, p. 58.

79. Bill., II, p. 215, *cf.* I, pp. 261 ss.

80. L. Weatherhead, *In Quest of a Kingdom*, 1943, p. 90.

81. Vezi mai sus, p. 155.

82. *Cf.* „a tresălta" din *Lc.* 6, 23.

83. Οὗτος în v. 32 (altfel în v. 30, vezi mai sus) este un pronume superfluu.

84. Asupra lui *Mt.* 20, 1-15, vezi p. 40; pentru 22, 1-14, vezi p. 66 s.; pentru *Lc.* 16, 19-31, vezi p. 222.

85. Th Zahn, *Das Evangelium des Lucas*, ed. a III-a și a IV-a, Leipzig-Erlangen, 1920, p. 564.

86. E. Fuchs, „Die Frage nach dem historischen Jesus", în *Zeitschr. für Theol. und Kirche*, 53, 1956, pp. 210-229.

87. Vezi p. 94.

88. Asupra parabolei oii pierdute, vezi pp. 44 ss.

89. Vezi p. 266, n. 92.

90. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, II B, Leipzig-Göttingen, 1929-37, pp. 174-184.

91. G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, VI, Gütersloh, 1939, p. 246. *Cf. Fac.* 32, 14: două turme de câte 220 de capre și respectiv oi.

92. *Tos.* B.Q. 6, 20.

93. Pentru alte remarci asupra substantivului aramaic de la baza tradiției, vezi pp. 38 ss.

94. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, ed. a II-a, Göttingen, 1958, II B., p. 177.

95. E. F. F. Bishop, „The Parable of the Lost or Wandering Sheep", în *Anglican Theological Review*, 44 ,1962, p. 50.

96. Bishop, *op. cit.*, pp. 50; 52, n. 35; 57.

97. W. H. Brownlee, „Muhammad ed-Deeb's Own Story of His Scroll Discovery", în *Journal of Near Eastern Studies*, 16 ,1957, p. 236.

98. A. M. Brouwer, *De Gelijkenissen*, Leiden, 1946, pp. 225 s., parțial urmând lui van Koetsveld.

99. Material abundent pentru perioada de la 1000 î. Hr. la 400 î. H. poate fi găsit la Th. Klauser, „Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst I", în *Jahrbuch für Antike und Christentum*, I, 1958, pp. 20-51 și anexă cu imagini; de asemenea, G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, VI, Gütersloh, 1939, ilustrata 39.

1. Cf. *qara* cu acuzativul, de ex., *1 Rg.* 1, 9 s.

2. Brouwer, *ibid.*, p. 226. E. F. F. Bishop, *Jesus of Palestine*, London, 1955, p. 191.

3. *Tos.* M. Sh. 1, 1.

4. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, V, Gütersloh, 1937, p. 328, descrie un specimen; 244 monede, cântărind împreună cu boneta 2, 130 kg.

5. Vezi p. 158.

6. S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, I, Leipzig, 1910, p. 77.

7. Aliterația ar trebui notată astfel: *hādhwa*, („bucurie"), *hadh*, („unu"), *haṭja*, („păcătos"); *cf.* M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, ed. a II-a, Oxford, 1954, p. 141.

8. Participiul semitic este atemporal, așa că își împrumută timpul de la verbul dominant. În acest caz (eshatologicul) ἔσται cere ca participiul μετανοοῦντι să fie tradus printr-un preterit (trecut).

9. Acesta este înțelesul lui οἵτινες οὐ χρείαν ἔχουσιν μετανοίας.

10. Pentru temeiurile pe care se sprijină aceste traduceri, vezi p. 44

11. O fuziune a două circumlocuțiuni pentru numele divin a avut loc în expresia γίνεται ξαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ, adică: (1) ἄγγελοι; (2) ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (îngerii stau „înaintea" lui Dumnezeu).

12. La baza lui γίνεται stă un imperfect aramaic care, ca și în cazul lui ἔσται din *Lc.* 15, 7, ar fi trebuit tradus printr-un viitor.

13. Asupra căreia vezi pp. 44 ss.

14. E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu*, Göttingen, 1961, p. 72

15. E. G. Gulin, *Die Freude im Neuen Testament*, I, Helsinki, 1932, p. 99.

16. Patronul este figura centrală; denumirea obișnuită („lucrătorii din vie") eclipsează acest fapt (*cf.* p. 165, n. 63).

17. Vezi pp. 105 ss.

18. *Mt.* 25, 14 ss. par. *Lc.* 19, 12 ss.; *Lc.* 16, 2; *cf. Mt.* 6, 2, 5, 16; 24, 45 ss. par *Lc.* 12, 42 ss.; *Mt.* 18, 23 ss.

19. Ca și în *Mt.* 27, 7; *Fapt.* 1, 18, ἐκ este o parafrază pentru genitivul prețului.

20. Bill., I, p. 831.

21. Cu toate că ziua începe cu asfințitul (*cf.* „luminarea" Sabatului vineri seara), totuși orele zilei se socotesc de la răsăritul soarelui. Evident, din cauză că nu aveau ceasuri. Noaptea, pe de altă parte, nu era împărțită în ore, ci în trei (*Lc.* 12, 38) străji de noapte (*cf.* p. 31).

22. P. Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1930, p. 122.

23. Vezi p. 37.

24. *Cf.* Jülicher, II, p. 462.

26. Jülicher, II, p. 463.

27. *Ibid.*

28. Privitor la omisiunea lui „numai", vezi p. 45, n. 59.

29. W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburg, 1956, p. 176

30. W. Bauer, *Wörterbuch zum N.T.*, ed. a V-a, Berlin, 1958, col. 622. Așa *Mt.* 20, 13; 22, 12.

31. K. H. Rengstorf, în *ThWBNT*, II, p. 698.

32. P. Joüon, *L'Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1930, p. 124.

33. W.H.P. Hatch, „A note on Mattew 20, 15", în *Angl. Theol. Rev.*, 26, 1944, pp. 250-253.

34. *j. Ber.* 2, 3c (par. *Qoh.* r. 5, 11; *Cant.* 6, 2), parafrază liberă.

35. Vezi p. 106, n. 59.

36. Ca o ilustrare – după completarea lărgirilor templului, în Ierusalim au fost instituite lucrări (opere) de ajutorare, care au oferit locuri de muncă la 18.000 de șomeri (Ios., *Ant.*, 20, 219 ss.). Cf. *Lc.* 16, 3.

37. Vezi p. 43.

38. Πρός τινας τοὺς πεποιθότασ ἐφ'ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιπούς nu înseamnă doar: „care se încredeau în ei înșiși că sunt drepți, și priveau cu dispreț pe ceilalți", ci este mult mai sever. Așa cum se poate vedea dintr-o comparație cu *2 Cor.* 1, 9, τοὺς πεποιθότασ ἐφ'ἑαυτοῖς îi desemnează pe cei care se încredeau în ei înșiși, în contrast cu cei care se încredeau în Dumnezeu; deci ὅτι trebuie tradus „din cauză că"; „cei care se încredeau în ei înșiși (în loc de Dumnezeu), din cauză că erau «drepți»". Fariseii erau acuzați nu numai că aveau o bună părere despre ei înșiși, ci erau condamnați și pentru că permiteau ca autoîncrederea, care se baza pe pietatea lor, să ia locul credinței în Dumnezeu (T. W. Manson, *Sayings*, p. 309).

39. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, ed. a II-a, Oxford, 1954, pp. 41, 43.

40. Fr. *Targ.* la *Ieș.* 20, 15; j.R.H. 2, 58b, 9.

41. Jülicher, II, p. 603.

42. Bill., II, pp. 243 s.

43. Mai puțin probabil (cu accentul pe πάντα): el mergea dincolo de ce era prescris și dădea zeciuială din toate, chiar și din plantele de grădină ca: menta, izma, chimenul, (*Mt.* 23, 23) și untarița (*Lc.* 11, 42). Ori: el dă zece procente din venitul său în scopuri caritabile. G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, I, Gütersloh, 1928, p. 587, de asemenea, socotește explicația din text ca fiind cea corectă.

44. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, ed. a II-a, Göttingen, 1958, II B, p. 183 (b. *Sanh.* 25b Bar.).

45. Cf. *Mc.* 6, 26; *Lc.* 18, 4; *In.* 7, 1. Semita nu are nici nu cuvânt pentru „a risca"; *cf.* P. Joüon, *L'Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1930, p. 216.

46. *Midr. Qoh.* 7, 2.

47. Vezi dovezi la G. Schrenk, δικαιόω B 2a, *ThWBNT*, II, p. 217.

48. Pentru o observație similarul asupra lui τὴν πίστιν din *Lc.* 18, 8b, vezi p. 193, n. 13.

49. Comparativul *min* este redat prin ἤ în *Mc.* 9, 43, 45, 47; *Lc.* 15, 7 ș.a.; prin παρά cu acuzativul, în *Lc.* 13, 2, 4 ș.a.

50. Am dat numeroase exemple despre acest *min* exclusiv, și variatele sale redări în *Septuaginta*, în *Unknown Sayings of Jesus*, London, 1957, p. 78, n. 1.

51. În afară de acestea, Origen, *In Jer. hom.* 8, 7 (E. Klostermann, *Apocrypha*, III, Kleine Texte, II, 2, Bonn, 1911, p. 11, nr. 53b): ἐδικαιώθη, γάρ φησι [*Iez.* 16, 52], Σόδομα ἐκ σοῦ („mai degrabă va fi îndreptățită Sodoma decât voi", „nu voi"); *Const. Ap.*, II, 60,1 (*ibid.*, nr. 53a): πῶς δὲ οὐχὶ καὶ νῦν ἐρεῖ τῷ τοιούτῳ ὁ κύριος [Dumnezeu] – ἐδικαιώθη τὰ ἔθνη ὑπὲρ ὑμᾶς, („s-au îndreptat păgânii mai mult decât voi"), ὥσπερ καὶ τὴν Ἰερουσαλὴμ ὀνειδίζων ἔλεγεν (*Iez.* 16, 52) –ἐδικαιώθη Σόδομα ἐκ σοῦ, („nu voi").

52. La fel G. Schrenck, în *ThWBNT*, II, p. 219, n. 16.

53. J. Jeremias, *Jesus als Welvollender*, Gütersloh, 1930, p. 73.

54. Ταπεινωθήσεται, ὑψωθήσεται: pasivul este o circumlocuțiune pentru numele divin, iar viitorul este eshatologic.

55. *Cf.*, de asemenea, *IQH* 7, 34: „Te laud, Doamne, că nu ai îngăduit ca partea mea să fie cu adunarea celor netrebnici, nici nu mi-ai făcut parte în cerul celor tăinuiți".

56. V. 12 ține și el de mulțumire (vezi mai sus).

57. Jülicher, II, p. 604.

58. Asupra celor două atitudini pentru rugăciune (mâinile și privirea ridicate, capul înclinat și mâinile încrucișate), *cf.* ilustratelor 11 și 8 din cartea mea *Die Passahfeier der Samaritaner*, BZAW, 59, Giessen-Berlin, 1932.

59. Această deducție este extrasă din foarte rarele apariții ale lui τύπτειν în expresia „a bate pieptul". Spre deosebire de frecvent menționatul κόπτεσθαι, „lovirea" pieptului, efectuată de către femei la bocet (vezi p. 161), gestul diferit al lui τύπτειν în piept, apare după câte știu eu, numai în *Lc.* 18, 13; 23, 48; *Iosif și Asenetha*, 10 (ed. P. Batiffol, „Le livre de la prière d'Aseneth", *Studia Patristica*, I, Paris, 1889, p. 50, 22, cu privire la prea disperata Asenetha: κλαίουσα καὶ πατάσσουσα τῇ χειρὶ τὸ στῆθος αὐτῆς πυκνῶς; 52, 21: καὶ ἐπάτασσε τὸ στῆθος αὐτῆς πυκνῶς ταῖς χερσὶν αὐτῆς și în *Midr. Qoh.* 7.2 (ed. princ. Pesaro, 1519: *koth'šin 'al halebh*, „ei își izbeau inimile de întristare").

60. Cf. *Iosif și Asenetha* 10 (vezi nota precedentă).

61. Cf. *Midr. Qoh.* 7.2 (vezi n. 59).

62. Este cu neputință să decidem cu certitudine dacă v. 14b., face parte din tradiția originală.

63. *Cf.* traducerea finalului lui *Lc.* 18, 13 în *Peshitta*; *'elaha hunnen* cu *Ps.* 51, 3: *honneni *lohim*.

64. Ὁ θεός, aram. *'lahi*, „Dumnezeul meu".

65. *The Parables of Jesus*, New York, 1931, pp. 76 s.

66. Pentru aplicarea rabinică a lui *Is.* 52. 7 la era mesianică, *cf.* Bill., III, pp. 282 s.

67. E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, ed. a II-a, Tübingen, 1929, *in loc.*

68. Când se face retroversiunea în aramaică, parabola grăuntelui de muștar, așa cum a demonstrat M. Black, în *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, ed. a II-a, Oxford, 1954, p. 123, pune în evidență o aliterație și un joc de cuvinte: *Mc.* 4, 31, *di kadh z'ri'* (semănat) *'al 'ar'a* (pământ) *z''er* (mic) *hu min kullhon zar'in* (semințe) *dibh''ar'a* (32) *w'khad z'ri' r'bha* (crește) *wah'wa rabba* (mare)... *'anpin* (ramuri) *rabhr'bhin* (mari)... *'ophin* (păsări). Parabola aluatului: σάτον (13,13 litri) este o măsură palestiniană.

69. Dodd, p. 190, se referă la *Iez.* 17, 23; 31, 6; *Dan.* 4, 9, 11, 18: T. W. Manson, *Teaching*, p. 133, n. 1, demonstrează, prin exemple din literatura apocaliptică (*Enoch etiop.* 90, 30, 33, 37) și din cea rabinică (*Midr.* la *Ps.* 104, 12), că păsările simbolizează pe păgânii ce caută refugiu în sânul lui Israel.

70. Ed. P. Batiffol, „Le livre de la prière d'Aseneth", *Studia Patristica*, I, Paris, 1889, p. 619 ss.

71. *Pe'a* 8, 7: O pâine din 0, 675 litre de făină, destul pentru două mese.

72. *Lev.* r. 31, la 24, 2.

73. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, II, Gütersloh, 1932, p. 293; K. E. Wilken, *Biblisches Erleben im Heiligen Land*, I, Lahr-Dinglingen, 1953, p. 108. Păsările sunt atrase de umbră și de semințe; *ibid.*, p. 109.

74. Când *Evanghelia lui Toma* pune în contrast bucățica de aluat cu marile pâini, contrastul parabolic poate că se păstrează, însă accentul originar este ratat; el nu mai cade pe momentul când aluatul pus la crescut este dezvelit (*cf.* B. Gärtner, *The Theology of Gospel According to Thomas*, New York, 1961, p. 231).

75. *Cf.* modul caracteristic semitic de-a insista numai pe începutul și sfârșitul unei narațiuni, fără nici o referire la ce se întâmplă între ele: de ex., în *Mt.* 27, 8 (*sc.* „de aceea s-a numit astfel"); 28, 15 (*sc.* „și până în ziua de azi"); *Lc.* 4, 14 („Iisus s-a întors", sc. „și a lucrat..."); *In.* 12, 24 (vezi p. 259, n. 59); *Fapt.* 7, 44 s. („precum se orânduise" ar trebui completat înainte ἕως); *Apoc.* 12, 5 (nașterea și răpirea sunt privite ca două evenimente consecutive, iar viața pământească a lui Iisus este trecută cu vederea; *cf.* M. Rissi, *Zeit und Geschichte in der Offb. d. Joh.*, Zürich, 1952, p. 44). La fel în *Mt.* 13, 33; *Lc.* 13, 21 („și a lăsat frământătura" ar trebui să fie inserat înainte de ἕως).

76. *Cf.* A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, ed. a II-a, Tübingen, 1913, pp. 402 s.

77. J. Jeremias, „Jesus' Promise to the Nations", (Studii în *Biblical Theology*, 24), London, 1958, pp. 68 s.

78. N. A. Dahl, „The Parables of Growth", în *Studia Teologica*, 5, 1951, p. 140.

79. *1 Cor.* 5, 6, *cf.* J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, ed. a II-a, Göttingen, 1960, pp. 53 s.

80. Ea are un caracter palestinian; *cf.* numeroasele semitisme (în *Mc.* 4, 8, 20 de trei ori, repetatele εἰς sau ἕν [așa cum ar trebui să fie citit, iar nu εἰς sau ἐν] este o traducere greșită a semnului repetitiv aramaic *hadh*) și tehnica palestiniană a semănatului (vezi pp. 9 s).

81. Titlul „Cele patru feluri de ogoare" care reiese din interpretarea sa induce în eroare; *cf.* p. 169, n. 84.

82. Dodd, pp. 19, 24, 182.

83. „Și alte semințe au căzut între spini: ei au înăbușit semințele și viermii le-au mâncat" (vezi mai sus, p. 33).

84. G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, III, Gütersloh, 1933, pp. 153-165: *Der Ertrag.* Abundentele statistici ale lui Dalman demonstrează că un randament înzecit trece drept o bună recoltă, iar un randament de șapte și jumătate, drept una mijlocie.

85. Cf. *Is. Sir.* 41, 4: „Fie că trăiești acum 1000 de ani, sau 100, sau 10".

86. Randamentul anormal al solului în Era mesianică este deja zugrăvit în metaforele eshatologice din Vechiul Testament, cât și din literatura rabinică și apocrifă (Dahl, *op. cit.*, p. 153; J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus*, London, 1957, pp. 8 s.).

87. Că aceasta este interpretarea corectă a intenției parabolei, o confirmă exegeza cea mai timpurie: Justin Martirul și autorul *Recunoașterilor pseudo-Clementine* nu înțeleg parabola semănătorului ca un îndemn la autoexaminare adresat auditorului, ci ca o încurajare pentru predicatorul creștin de a nu-și pierde încrederea în lucrarea sa (Justin, *Dial.*, 125; *Rec. Clem.* 3, 14). *Cf.* M. F. Wiles, „Early Exegesis of the Parables", în *Scottish Journal of Theology*, 11, 1958, p. 293. Această interpretare este cu atât mai remarcabilă cu cât ea merge dincolo de expunerea alegorică pe care Justin și autorul *Recunoașterilor* le-au găsit în toate cele trei Evanghelii sinoptice. Cu siguranță, ea urcă înapoi până la o tradiție timpurie.

88. Dahl, *op. cit.*, pp. 148 ss.

89. B. T. D. Smith, pp. 129 ss., Dahl, *op. cit.*, p. 149.

90. Nu cu sămânța! *Cf.* referirea cuprinsă în *Mc.* 4, 29b,c la *Ioil* 3, 13.

91. A se remarca cele două timpuri prezente καθεύδῃ καὶ ἐγείρηται după aoristul βάλῃ, care subliniază inactivitatea.

92. Concepția despre măsura eshatologică a timpului, care este proeminentă în N. T., necesită încă a fi studiată. Auzim despre plinirea vremii (*Gal.* 4, 4), despre neamuri (*Rom.* 11, 25), despre mar-

tiri (*Apoc.* 6, 11), despre cei în suferință (*Col.* 1, 24), despre perioada de pocăință (*Apoc.* 11, 37), despre păcate (*Mt.* 23, 32; *1 Tes.* 2, 16).

93. Cu *Mc.* 4, 26-29 se poate compara *4 Ezdra*, unde o femeie însărcinată este înfățișată ca simbolizând sfârșitul ce va veni cu absolută certitudine, deși, poate, după o îndelungată așteptare (4, 33): „Când se va întâmpla aceasta?... (40). Duceți-vă și întrebați-o pe femeia însărcinată dacă pântecul ei va mai putea să-l țină pe pruncul ei, după ce au trecut cele nouă luni".

94. Mai ales C. A. Bugge, *Die Hauptparabeln Jesu*, I, Giessen, 1903, pp. 157 ss., ilustrează acest punct de vedere.

95. Poate că nu este accidental faptul că în *Mc.* 3, 8 s. par. *Mt.* 10, 4, Simon Zelotul (după cum se pare) și Iuda Iscarioteanul sunt numiți împreună ca un cuplu (cf. *Mc.* 6, 7).

96. Asupra lui *In.* 7, 53 – 8, 11, vezi *ZNW*, 43, 1950-51, pp. 148 s.

97. *Cf.* E. Lohse, „Die Gottesherrschaft in den Gleichnissen Jesu", în *Evangelische Theologie*, 18, 1958, p. 157.

98. Bill., II, p. 374.

99. *Cf.* E. F. F. Bishop, *Jesus of Palestine*, London, 1955, p. 229.

1. b. *Sanh.* 4b (Bar.): „Un cărturar autorizat poate decide cazurile bănești și singur". (Bill., I, p. 289); cf. *Mt.* 5, 25.

2. T. W. Manson, *Sayings*, p. 306.

3. K. Bornhäuser, *Studien zum Sondergut des Lukas*, Gütersloh, 1934, pp. 162 s.

4. Ἤρχετο este un imperfect iterativ: „în mod repetat".

5. Cu privire la *Lc.* 18, 13, vezi p. 183.

6. Corectitudinea acestei traduceri este confirmată de cele două timpuri prezente, ἐρχομένη și ὑπωπιάζῃ, care arată că este vorba de o acțiune repetată. *Cf.* P. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament*, Chicago, Illinois, 1961, § 207.3: „pentru ca ea să nu mă istovească de tot, încetul cu încetul (prez. ὑπωπιάζῃ) tot venind într-una (prez.!)". *The New English Bible*, Oxford-Cambridge, 1961, are: „înainte ca ea să mă istovească prin insistența ei" (*before she wears me out with her persistence*).

7. H. B. Tristram, *Eastern Customs in Bible Lands*, London, 1894, p. 228. (citată de B. T. D. Smith, p. 150), ne dă o vie descriere a unei curți judiciare din Nisibis (Mesopotamia). În partea opusă a intrării, ședea cadiul pe jumătate îngropat în perne și înconjurat de secretari. În partea din față a sălii, se înghesuiau oameni care mai de care, cerând să fie audiată mai întâi cauza sa. Cei mai isteți șușoteau cu secretarii și le strecurau bacșișuri, așa că afacerile lor erau repede rezolvate. Între timp o biată femeie încălca ordinea procedurilor, cerând în gura mare dreptate. A fost invitată aspru să tacă și i s-a reproșat că tot venea în fiecare zi. „Și așa am să tot fac, exclamă ea tare, până ce cadiul va asculta cazul meu". În cele din urmă, la sfârșitul ședinței, cadiul întrebă nerăbdător: „Ce vrea femeia?". I se spune îndată povestea ei. Perceptorul îi cerea impozitul, deși unicul ei fiu era în serviciul militar. Asupra cazului s-a luat rapid hotărârea, astfel că răbdarea ei a fost răsplătită. Dacă ar fi avut bani să-și plătească un avocat, ar fi obținut câștig de cauză mult mai curând. Aceasta este o analogie modernă exactă la *Lc.* 18, 2 ss.

8. Aceasta este ceea ce înseamnă τὴν ἐκδίκησιν în *Test. Sol.* 22, 4, probabil și în *Fapt.* 7, 24. *Cf.* ἐκδικεῖν din parabola noastră; vv. 3, 5 devin: „a face judecată în favoarea unei persoane".

9. K. Beyer, „Semitische Syntax im Neuen Testament", I, 1 (*Studien zur Umwelt des Neuen Testaments* 1), Göttingen, 1962, p. 268, n. 1.

10. Clauza nu este nici cauzală (așa Beyer, loc. cit.: „răbdător cum este el"), nici adversativă. Așa H. Riesenfeld, „Zu μακροθυμεῖν (*Lc.* 18, 7)", în *Neuetestamentliche Aufsätze* (Festschrift J. Schmid), Regensburg, 1963, pp. 214-217, aici pp. 216 s., deși el are în vedere interpretarea sugerată deasupra. Caracterul concesiv al clauzei a fost pentru prima dată recunoscut de K. H. Rengstorf, *Das Evangelium des Lukas*, (NTD$_3$), *ad. loc.*

11. Μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς, „el este încet în privința lor, îi lasă să aștepte (pe cei care strigă către dânsul)". Acesta este, de asemenea, înțelesul lui μακροθυμεῖν într-un text strâns înrudit cu al nostru, *Is. Sir.* 35, 19, *Septuaginta*: καὶ ὁ κύριος οὐ μὴ βραδύνῃ οὐδὲ μὴ μακροθυμήσῃ ἐπ' αὐτοῖς („Iar Domnul nu va zăbovi și nu va fi cu încetineală în privința lor [a celor care strigă către El])". *Cf.* Reisenfeld, *op. cit.*

12. C. Spicq, în *Revue Biblique*, 68, 1961, pp. 81-85.

13. Nu este vorba de o uzanță lucanică specială: πλήν cu sensul „deși", „cu toate acestea" apare în *Lc.* de 14 ori, dar nu și în *Fapt.*; el lipsește, de asemenea, din materialul marcan prelucrat de Luca și, deci, este caracteristic sursei lucanice, iar nu stilului propriu al lui Luca. Fără πλήν, ἄρα nu poate fi reclamat ca lucanic (în N. T. el apare numai în *Lc.* 18, 8; *Fapt.* 8, 30; *Gal.* 2, 17; poate și în *Rom.* 7, 25). Mai mult, accentul pus pe credință poate fi cu greu atribuit influenței pauline, fiindcă prezența articolului (τὴν πίστιν) este un aramaism; în aramaică *hemanutha* este totdeauna utilizat în starea determinată (*cf.* C. C. Torrey, *The Four Gospels*, London, 1933, p. 312; de asemenea, în *Deut*, 32, 20, starea determinată este utilizată în *Targum Ierusalimi* I, iar starea neterminată în *Targumul* lui Onkelos). În sfârșit, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου indică o tadiție prelucanică, deoarece Luca nu întrebuințează niciodată expresia independent (de 25 de ori în Evanghelie). Deci avem în *Lc.* 18, 8b o zicere timpurie a Fiului Omului.

14. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, ed. a III-a, Göttingen, 1958, p. 189.

15. Jülicher, II, p. 286.

16. Vezi p. 97, n. 13.

17. Deci, desemnarea uzuală a parabolei ca parabola văduvei stăruitoare este improprie.

18. G. Delling, „Das Gleichnis vom gottlosen Richter", în *ZNW*, 53, 1962, pp. 1-25, crede că Iisus a spus parabola pentru „anumite cercuri pioase" (p. 22). Aceasta ar însemna a spune că în timpul lui Iisus existau anumite grupuri care se considerau pe ele însele ca „alese" (v. 7), așteptau pe Fiul Omului (v. 8) și chiar strigau în durere și disperare pentru a-L face să vină (v. 7). Toate acestea s-ar aplica, de fapt, comunității care a produs discursurile parabolice ale *Cărții etiopiene a lui Enoh* (cap. 37-71). Acești oameni își dau numele de „aleși", așteaptă pe Fiul Omului și suferă persecuții (cf. *Enoh* 46-8, unde scrie, potrivit textului de mai sus: „și ei persecutau casele adunărilor lui și pe credincioșii care aderau la numele Domnului duhurilor"; 47, 1-4, persecuții sângeroase). Putem, oare, afirma că acest grup exista încă din zilele lui Iisus și că era încă persecutat? Sau *Cartea lui Enoh*, care este o lucrare compozită, a fost compilată chiar pe timpul acela? Dar unde, în Palestina acelor vremi, ar trebui să fie căutat acel grup? Și pe cine i-am putea presupune drept persecutori ai lor?

19. Denumirea uzuală a parabolei drept parabola prietenului inoportun este eronată; vezi p. 165, n. 63.

20. A. M. Brouwer, *De Gelijkenissen*, Leiden, 1946, p. 211.

21. T. W. Manson, *Sayings*, p. 267.

22. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästine*, VII, Gütersloh, 1942, pp. 70-72.

23. Așa, de asemenea, în *Mt.* 5, 15.

24. K. H. Rengstorf, în *Das Neue Testament Deutsch*, 3, in loc.

25. T. W. Manson, *Sayings*, p. 267.

26. Jülicher, II, p. 269.

27. Așa A. Fridrichsen, *Symbolae Osloenses*, 13, 1934, pp. 40 ss. Un exemplu izbitor privind posibilitatea redării în felul acesta apare în b. Ta'an 25a, *miššum kissupha*, adică „din pricina rușinii", „astfel încât să-și păstreze fața curată".

28. K. H. Rengstorf, *op. cit.*, *in loc.*

29. Vezi p. 108.

30. A. Fridrichsen, *op. cit.*

31. *Ibid.*

32. Sau (vezi mai sus, la v. 8): „astfel încât să nu apară nepoliticos".

33. J. Schniewind în *NTD*, 2, asupra acestui text.

34. K. H. Rengstorf, „Geben ist seliger denn Nehmen", în *Die Leibhaftigkeit des Wortes. Festgabe für A. Köberle*, Hamburg, 1958, pp. 28 s.

35. Uneori această încăpățânare tenace nu este doar o simplă rapacitate, ci are temeiuri mai profunde; pe de o parte, săracii sunt protejați în mod special de legea dumnezeiască și au, deci, dreptul garantat de Dumnezeu de a primi daruri, astfel încât „apelul" (*sic*) cerșetorului nu poate fi nicidecum disprețuit; pe de altă parte, cerșetorul este atât de tenace, deoarece el are nevoie de dar, în scopul ca și el însuși să aibă puterea de a face bine; „Chiar și omul sărman care trăiește din pomană poate fi milostiv" (b. *Git.* 7b; *cf.* *Mc.* 12, 41 ss. par. *Lc.* 21, 1 ss. și *cf.* *In.* 13, 29 cu *Lc.* 8, 3). *Cf.* K. H. Rengstorf, *op. cit.*, pp. 29, 32.

36. *Ibid.*, p. 29.

37. Din punct de vedere lingvistic, variantele pe care le prezintă versiunile mateiană și lucanică sunt demne de luat în seamă (de exemplu, *Mt.* are ἐκόψασθε, „V-ați lovit pieptul", în timp ce în *Lc.* găsim ἐκλαύσατε, „ați înălțat bocet de înmormântare", amândouă reprezentând *'arqedhtun*); a se nota, mai departe, jocul de cuvinte rimat (*raqqedhtun*, „voi ați dansat" corespunzător cu *'arqedhtun*, „voi ați plâns") expuse de versiunile siriene, precum și două paralelisme autentice (*Mt.* 11, 17a cu 17b și 18 cu 19a). Conținutul zicerii, în afară de critica lui Iisus, arată vechimea sa, deoarece Iisus se situează pe Sine Însuși la egalitate cu Ioan, în timp ce Biserica primară insistă întotdeauna asupra subordonării lui Ioan. În pofida folosirii ei publice, expresia „Fiul Omului" nu militează împotriva unei date timpurii a versetului 19a, deoarece ea nu este utilizată ca un termen apocaliptic, ci în același sens ca și ἄνθρωπος, care îi urmează imediat, reprezentând pe aramaicul *bar naš*.

38. Bill., I, p. 514 r. 1040; E. Baumann, „Zur Hochzeit geladen", în *Palästina-Jahrbuch*, 4, 1908, pp. 69-71 (cu notația melodiilor de dans); *cf.* G. Dalman, *Palästinischer Diwan*, Leipzig, 1901, Melodienanhang, pp. 354-363.

39. Bill., I, pp. 521-523.

40. E. F. F. Bishop, *Jesus of Palestina*, London, 1955, p. 104.

41. Dodd, p. 29.

42. Ἐδικαιώθη este un aorist atemporal (traducere greacă).

43. Ἀπό, *min q'dham*, „având în vedere"; *cf.* J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei*, Berlin, 1904, p. 55.

44. Adesea s-a sugerat că ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς (*Mt.* 11, 19) și ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς (*Lc.* 7, 35) sunt variante de traducere care urcă la o aceeași expresie aramaică; τὰ ἔργα αὐτῆς este în aramaică *'bhadhaih*; tradiția prelucanică, auzind în mod greșit *'abhdhaih*, ar fi tradus aceasta prin οἱ παῖδες αὐτῆς, iar mai târziu a corectat-o în τὰ τέκνα αὐτῆς – un proces complicat, dar de înțeles.

45. Dodd, p. 115, referitor la *Mt.* 11, 19: „Faptele reale ale situației prezente [...] sunt manifestări ale «Împărăției» Sale".

46. În loc de ἀετοί (pajuri) trebuie să înțelegem γῦπες (vulturi). Numai vulturii se hrănesc din cadavre, în timp ce pajurele vânează pradă vie. Este vorba de o traducere greșită; aramaicul *nišra* poate însemna atât „pajură", cât și „vultur".

47. Episcopul Lilje într-o predică.

48. O întorsătură de frază bine stabilită. Exemple la Bill., I, pp. 833-835.

49. Ἁπλοῦς, aram. *š'lim*, „perfect", „sănătos"; *cf.* E. Sjöberg, „Das Licht in dir. Zur Deutung von *Matth.* 6, 22 s. Par.", în *Studia Theologica*, 5, 1951, pp. 89-105.

50. Πονηρός, aram. *biš*, „bolnav", *cf.* Sjöberg, *ibid.*

51. Aram. *h'šakh* înseamnă: (1) adj. „întunecat" (așa primul σκότος din *Mt.* 6, 23b, un caz de traducere greșită; corect ar fi σκοτεινόν); (2) subst. „întunecime" (așa al doilea σκότος din *Mt.* 6, 23b).

52. Exemple la Bill., IV, pp. 239, 245 s.

53. Așa, de asemenea, C. Edlund, *Das Auge der Einfalt*, Copenhagen-Lund, 1952, p. 117.

54. *Is.* 6, 10; *Mt.* 15, 14; 23, 16 s., 19, 26; *Papirusul Oxyrh.* 1 și 840, și asupra acestuia J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus*, London, 1957, pp. 48, 73.

55. *Cf.*, de asemenea, *Mt.* 24, 27, par. *Lc.* 6, 47-49.

56. Πῦρ βαλεῖν este un semitism și nu are înțelesul de a „nu arunca foc", ci de „a aprinde focul".

57. Συνέχομαι este utilizat, ca și în *Fil.* 1, 23, cu referire la simțăminte conflictuale.

58. T. W. Manson, *Sayings*, p. 120.

59. Paralelismul militează contra limitării uzuale a v. 50 la destinul propriu al lui Iisus.

60. Un agrafon (*Ev. lui Toma* 82; Origen, *In Jerem. hom. lat.*, 3:3); *cf.* J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus*, London, 1957, pp. 54-56.

61. Vezi pp. 53 ss.

62. Iisus a zis: „Era un om bogat care avea multe bunuri. El zise: Îmi voi folosi avuția astfel încât, voi semăna, și voi secera, și voi aduna recolta în hambare și nimic nu-mi va lipsi mie. Așa gândea el în inima sa. Și în noaptea aceea a murit. Cine are urechi de auzit să audă".

63. T. W. Manson, *Sayings*, p. 271.

64. Fratele mai în vârstă ar fi avut mai degrabă să-i lase moștenirea nedivizată. O astfel de moștenire menținută unitară este lăudată de către Psalmist (*Ps.* 132, 1: „Iată acum, ce este mai bun și ce este mai frumos decât numai a locui frații împreună“) și este presupusă de exemplu, în *Mt.* 6, 24.

65. W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburg, 1956, p. 264, n. 154.

66. A. M. Brouwer, *De Gelijkenissen*, Leiden, 1946, pp. 221 s. Aramaicul *ta' "la* înseamnă atât „șacal“, cât și „vulpe“; rămâne la latitudinea de a interpreta ἀλώπηξ ca referindu-se la viclenia de vulpe (*cf.* Bill., II, pp. 200 s.) a lui Irod Antipa.

67. Vezi p. 62.

68. Vezi pp. 61 ss.

69. Vezi pp. 63 ss.

70 Vezi pp. 56 ss.

71. Cf. *ThWBNT*, III, p. 747.12 ss.

72. Vezi mai sus, p. 76 ss.

73. *Is.* 27, 2-6; *Ier.* 12, 10; *Ps.* 80, 9-18.

74. E. Lohmeyer, *Kultus und Evangelium*, Göttingen, 1942, pp. 52 ss. Asupra colegiului marilor preoți ca secțiune a Sinedriului, *cf.* J. Jeremias, *Jerusalim zur Zeit Jesu*, ed. a II-a, Göttingen, 1958, II B, pp. 17 ss.

75. Cuvântul ὑποκριτής (*Mt.* 7, 5 par. *Lc.* 6, 42; absent din *Ev. lui Toma*) nu se aplică niciodată ucenicilor în Evanghelii. *Cf.* A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1929, p. 243: „Aceasta i-a ofensat amarnic pe farisei“.

76. Un aspect lingvistic de luat în seamă în *Lc.* 6, 44a (ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται) este că ἕκαστος aici nu însemnează „fiecare“ (în care caz 6, 44a ar fi o afirmație universală), ci îl reprezintă pe ἑκάτερος, *uterque* (astfel: „în cazul unui copac bun sau rău, fiecare se cunoaște după roadele sale“); *cf.* H. Sahlin, *Symbolae Biblicae Upsalienses*, 4, Uppsala, 1945, p. 5.

77. Fapt accentuat cu tărie de J. A. T. Robinson, „The Parable of John 10, 1-5“, în *ZNW*, 46, 1955, pp. 233-240.

78. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, ed. a II-a, Oxford, 1954, pp. 123 s.

79. M. Black, *ibid.*, p. 123.

80. Această explicație a fost prezentată pentru prima dată de F. Scholten, *Palästina, Bibel, Talmud, Koran*, II, Stuttgart, 1931, în legătură cu ilustrațiile 114-117. El a fost urmat de L. Köhler în *ZDPV*, 59, 1936, pp. 133 s.; de același autor în *Kleine Lichter: 50 Bibelstellen erklärt*, Zürich, 1945, pp. 73-76; S. Bender, F. A. Paneth, „Das Salz der Erde“, în *Deutsches Pfarrerblatt*, 53, 1953, pp. 31 s.

81. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1929, p. 147. Îmi amintesc, din copilăria mea petrecută în casa parohială din Ierusalim, că beduinii obișnuiau să ne ofere spre cumpărare sare de acest fel scoasă din Marea Moartă.

82. *Cf.* W. Bauer, *Wörterbuch zum N.T.*, ed. a V-a, Berlin, 1958, col. 114.

83. Bill., I, p. 236.

84. G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, IV, Gütersloh, 1933, p. 325.

85. Arab. 8, 30 (A. S. Lewis, în: R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford, 1913, p. 775).

86. G. Bornkamm, „Die Verzögerung der Parusie“, în *In memoriam E. Lohmeyer*, Stuttgart, 1951, pp. 119-126.

87. *Ibid.*, p. 122.

88. *Ibid.*, pp. 125 s.

89. Cea mai bună colecție este la Bill., I, pp. 504-517; de asemenea, S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, II, Leipzig, 1911, pp. 37-43.

90. *Sota* 9, 14: după anul 70 d. Hr., interdicția cununii pentru mire și a tobei; după anul 117 d. Hr., interdicția coroanei nupțiale; după anul 135 d. Hr., interdicția lecticei miresei.

91. Sunt îndatorat pentru această referință colegului meu C. H. Hunzinger.

92. F. A. Klein, „Mitteilungen über Leben, Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina“, în *ZDPV*, 6, 1883, pp. 81-101; L. Schneller, *Kennst du das Land?*, Jerusalem, 1889; G. Dalman, *Palästinischer Diwan*, Leipzig, 1901; L. Bauer, *Volksleben im Lande der Bibel*, Leipzig, 1903; E. Baumann, „Zur Hochzeit geladen“, în *Palästina-Jahrbuch*, 4, 1908, pp. 67-76; J. Jeremias, „Eine Hochzeit in Jerusalem“, în *Kirchl. Monatsblatt d. Limbach-Rabensteiner Pastorenkonferenz*, IV, Jahrg. Nr. 4, Iulie, 1909; G. Rothstein,

„Moslemische Hochzeitsgebräuche in Lifta bei Jerusalem", în *Palästina-Jahrbuch*, 6 1910, pp. 102-136; H. Granqvist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, II, Helsingfors, 1935.

93. Lucrarea fundamentală a lui H. Granqvist (vezi nota de mai sus) furnizează dovezi clare despre aceasta.

94. Altfel în Betleem și împrejurimi (L. Schneller, p. 140).

95. F. A. Klein, p. 98; L. Schneller, p. 140; G. Dalman, p. 193, (o ceremonie mahomedană); L. Bauer, p. 94; E. Baumann, p. 76; F. Jeremias, pp. 3 s.; G. Rothstein, p. 122; H. Granqvist, p. 115.

96. Vezi n. 92.

97. *Ibid.*

98. K. E. Wilken, *Biblisches Erleben im Heiligen Land*, I, Lahr-Dinglingen, 1953, pp. 243 s.

99. H. Granqvist, *op. cit.*, p. 73.

1. G. Bornkamm, *op. cit.*, p. 125.

2. Mireasa nu este niciodată menționată (în *Mt.* 25, 1 cuvintele καὶ τῆς νύμφης, care apar numai în DΘλ it vg syr, sunt un adaos, după cum arată vv. 5 și 6; cf. *ThWBNT*, IV, p.1093-8 ss.). Pe cât de frecventă este compararea comunității răscumpărate cu mireasa în literatura creștină primară (*2 Cor.* 11, 2; *Ef.* 5, 31 s. [în legătură cu Parusia – Iisus părăsește sfera cerească pentru a se uni cu Biserica]; *Apoc.* 19, 7 s.; 21, 2, 9; 22, 17; cf. *In* 3, 29), pe atât de necunoscută este această comparație în întreaga învățătură a lui Iisus. Obiceiul lui Iisus este mai degrabă de a compara comunitatea mesianică cu nuntașii (*Mc.* 2, 19a; *Mt.* 22, 1 ss., 11 ss.). La fel *Mt.* 25, 1-12; astfel, trebuie să vedem aici maniera obișnuită a lui Iisus și nu pe cea a Bisericii primare.

3. G. Bornkamm, p. 125, urmându-i lui R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, ed. a II-a, Göttingen, 1931, pp. 190 s.

4. Vezi p. 105.

5. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, IV, Gütersloh, 1935, p. 271.

6. *Ibid.* p. 253.

7. Bill., I, p. 970.

8. G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, IV, Gütersloh, 1935, p. 25.

9. Bill., I, p. 469; Bill., IV, p. 293.

10. E. F. F. Bishop, *Jesus of Palestine*, London, 1955, p. 238.

11. Vezi mai sus, p. 57.

12. Idei similare sunt reflectate în parabola femeii care ducea un ulcior spart plin cu făină și a ajuns acasă cu ulciorul gol (*Ev. lui Toma* 97); merită să se studieze dacă ea urcă până la Iisus. Este un avertisment împotriva falsei siguranțe.

13. Vezi pp. 69 ss.

14. Vezi p. 69.

15. Vezi mai sus.

16. *Lam. rabba* 4, 2 (Bill., I, p. 881). *Cf. Est.* 6, 14.

17. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, ed. a II-a, Oxford, 1954, p. 83), în acord cu J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, ed. a II-a, Berlin, 1911, p. 201. De exemplu, ἐφάπαξ (*1 Cor.* 15, 6), „deodată", este tradus în siriana pal. prin *min h'dha*.

18. G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, II, Gütersloh, 1932, pp. 47 s.

19. *Ibid.*, p. 40.

20. W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburg, 1956, p. 156.

21. Vezi p. 69.

22. F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig, 1934, p. 192.

23. Un oaspete care nu are intenția să vină nu va fi impresionat de amenințarea că nu va fi primit. E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu*, Göttingen, 1961, p. 95, a încercat să încadreze v. 24 în istorisire, sugerând că cei invitați nu aveau de gând, prin răspunsurile lor din vv. 18 s., să refuze invitația, ci doar să anunțe că vor întârzia. În acest caz, v. 24 ar avea într-adevăr rostul unei amenințări reale: oaspeții întârziați vor găsi toate scaunele ocupate. Totuși cu greu i se poate da dreptate d-rei Linnemann. Luate în ele însele, v. 18 s. nu dau înțelesul pe care ea ar fi dorit să îl dea; v. 20 este, în mod clar, un refuz (pe care Linnemann simte obligația să-l interpreteze ca un adaos); și mai presus de toate, *Evanghelia lui Toma*, *Mt.* 22, 6, precum și paralela rabinică ce va fi citată imediat, toate consideră acele răspunsuri ca însemnând refuzuri hotărâte.

24. A primi o persoană nevoiașă la masă în casa ta, într-o zi de sărbătoare, trece drept o faptă bună (*Tob.* 2, 2 *cf. Pes.* 9, 11). Însă în

istorisirea noastră o întreagă sală de petrecere este umplută cu cerșetori.

25. W. Salm, *Beiträge zur Gleichnisforschung*, Diss., Göttingen, 1953, pp. 144-146.

26. Pentru alte exemple despre astfel de conexiuni, vezi p. 240.

27. j. *Sanh.* 6, 23c. par. j. *Hagh.* 2, 77d, ediția critică a textului la G. Dalman, *Aram. Dialektproben*, Leipzig, 1927, pp. 33. s.

28. Vezi p. 223.

29. Dalman, *op. cit.*, p. 34-36 s. Continuarea povestirii este dată la p. 223.

30. Pentru urmare, *cf.* W. Salm, *op. cit.*, pp. 144-146.

31. Înțeleasă corect W. Salm, *ibid.* Ceea ce urmează este într-o anumită măsură în strâns acord cu excelenta tratare a lui Salm

32. O remarcă îndreptățită făcută de E. Linnemann, *op. cit.*, pp. 96-98.

33. Vezi pp. 48 s.

34. W. Salm, *op. cit.*, p. 107.

35. W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin, 1956, p. 171.

36. Randamentul mediu al unui măslin din Palestina se ridica la 120 kg de măsline sau la 25 litri de untdelemn; *cf.* J. Herz, „Grossgrundbesitz in Palästina zur Zeit Jesu“, în *Palästina Jahrbuch*, 24, 1928, p. 100; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, IV, Gütersloh, 1935, p. 192. Până la 30 de litri: K. E. Wilken, *Biblisches Erleben im Heiligen Land*, II, Lahr-Dinglingen, 1954, p. 89.

37. G. Dalman, *ibid*, III, 1933, p. 152.

38. G. Dalman, *ibid.*, pp. 155, 159; după L. Pinner, *Wheat Culture in Palestine*, 1930, p. 68, în Palestina modernă randamentul mediu al unui hectar pe o perioadă de opt ani s-a ridicat la 652,4 kg. de grâu.

39. K. H. Rengstorf, *Das Neue Testament Deutsch*, 3, ed. a 9-a, Göttingen, 1962, in loc.

40. După B.M. 5.1 prețul obișnuit pentru un kor de grâu este de un dinar de aur sau de 25 dinari de argint. Deci valoarea a 20 de kori este de 500 de dinari. Referitor la prețurile grâului, *cf.*, de asemenea, J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, ed. a II-a, Göttingen, 1958, II A, p. 38.

41. Pentru alte exemple, vezi p. 32 s.

42. Diferitele încercări de a-l scoate basma curată pe iconomul necredincios au fost lipsite de succes.

43. Cu privire la expansiunile textului, vezi pp. 49 ss.

44. Vezi pp. 54 s.

45. Vezi p. 52, n. 83.

46. Luca a inserat material marcan în blocuri în Proto-Luca. (1) *Mc.* 1, 21-39; (2) *Mc.* 1, 40-3, 11; (3) *Mc.* 4, 1-25; 3, 31-35; 4, 35-6, 44; 8, 27-9, 40; (4) *Mc.* 10, 13-52; (5) *Mc.* 11, 1-14, 16). În compoziția *Faptelor Apostolilor*, Luca a utilizat aceeași metodă de a insera materialul său în blocuri în sursa sa; *cf.* J. Jeremias, „Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte“, în *ZNW*, 36, 1937, pp. 205-221, mai ales p. 219.

47. H. Gressmann, *Vom reichen Mann und armen Lazarus*, Abh. d. preuss. Akad. d.Wiss., 1918, phil.-hist. Klasse, no. 7. Ms. datează din jurul anului 100 d. Hr.; povestirea este mai veche decât anul 331 î. Hr. (vezi Morenz, în *ThLZ*, 78, 1953, col. 188).

48. j. *Sanh.*, 6, 23c. par. j. *Hash.*, 2, 27d, ediția critică a textului de G. Dalman, *Aramäische Dialektaroben*, ediția a II-a, Leipzig, 1927, pp. 33 s. Citatul de mai sus este din Dalman, p. 34, rândurile 9-11.

49. R. Delbrueck, în *ZNW*, 41, 1942, p. 128. Mantiile de purpură erau foarte costisitoare; de asemenea, veșmintele de in erau considerate ca un lux deosebit.

50. *Lc.* 15, 16; 16, 21; 17, 22; 22, 15; în mod similar *Mt.* 13, 17; *1 Pet.* 1, 12; *Apoc.* 9, 6. Astfel numai în *Ev.* 6, 11.

51. *Cf.* p. 166, n. 75 asupra lui ἐπεθύμει din *Lc.* 15-16. Acesta este înțelesul adaosului καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ φλ vg[d].

52. *Cf. Lc.* 10, 18, πεσόντα („satan“) cu *In.* 12, 31, ἐκβληθήσεται și *Apoc.* 12, 9, ἐβλήθη; mai mult, *In.* 12, 24, πεσών („bobul de grâu“), „fiind semănat“.

53. După masă, rămășițele de pâine ce zac pe podea trebuie adunate; cel ce neglijează această datorie, cade în mâinile Prințului săracilor (pe motivul risipei de pâine pe care o face), (b. *Hul.* 105b).

De aici proverbul: „Risipa de pâine într-o casă aduce sărăcia în ea" (b. *Pes*. 111b). În casele lor, cărturarii erau deosebit de grijulii. „Dacă un cărturar servește la masă, el adună fărâmele mici cât o măslină" (*Tos. Ber*. 6, 4; b. *Ber*. 52b [Bar]). Dar în general, oamenii erau foarte nepăsători la aceasta. „Nu trebuie să muști dintr-o bucată de pâine (care a fost înmuiată în sos) și apoi să o înmoi din nou, pe motiv că apare un pericol de moarte (prin boală infecțioasă)" (*Tos. Ber*. 5, 8) – ci restul ei trebuie să fie aruncat sub masă (S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, III, Leipzig, 1912, pp. 51 s.).

54. *Cf. ThWBNT*, V, p. 767, n. 37, la παράδεισος; W. Michaelis, *Versöhnung des Alls*, Gümlingen, 1950, pp. 65 s.

55. *ThWBNT*, I, pp. 148 s, 655 s.

56. Chinurile fizice nu militează împotriva acestui fapt. Ele aparțin materialului tradițional și au fost utilizate de iudaism pentru a descrie starea intermediară, deși această stare este necorporală.

57. În starea intermediară; *4 Ezdra* 7, 85, 93; *Cartea siriacă a lui Baruh* 51, 5 s.; exemple rabinice: Bill., II, p. 228; IV, p. 1040. În starea finală: *Lc*. 13, 28; Bill., IV, pp. 1114 s.

58. K. Bornhäuser, *Studien zum Sondergut des Lukas*, Gütersloh, 1934, p. 155.

59. Cf. *Mt*. 3.9 par.; *In*. 8, 37 ss.

60. Nu trebuie să se tragă concluzii din verbul ἀπέλαβες (16, 25), în ceea ce privește comportamentul celor doi din viața pământească (că bogatul și-a acumulat cu egoism avuțiile și că Lazăr și-a acceptat cu umilință soarta cea grea, *cf*. W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburg, 1956, p. 217). Cuvântul ὁμοίως este în mod clar contrar acestui punct de vedere. Este cu mult mai mult vorba de o evitare aramaizantă a pasivului (ἀπολαμβάνειν, „a primi de la Dumnezeu", ca în *Gal*. 4, 5; *Col*. 3, 24; 2 *In*. 8).

61. W. Michaelis, *op. cit.*, p. 264, n. 151.

62. Vezi pp. 42 s.

63. T. W. Manson, *Sayings*, p. 298.

64. Cf. *In*. 11, 46 ss.: învierea lui Lazăr a servit pentru a completa învârtoșarea inimilor evreilor.

65. În orice caz, acesta este, de asemenea, înțelesul loghionului despre semnul lui Iona (forma mateiană este secundară). *Lc*. 11, 30

(„așa cum Iona era un semn pentru oamenii din Ninive, tot așa va fi și Fiul Omului pentru neamul acesta") este forma mai veche, potrivit căreia întoarcerea din morți a mesagerului lui Dumnezeu este subiectul comparației. Parusia este unicul semn pe care Dumnezeu îl va da, prea târziu totuși, pentru pocăință; El nu dă nici un alt semn. Cf. *ThWBNT*, III, p. 413; A. Vögte, „Der Spruch vom Jonaszeichen", în *Festschr. f. A. Wikenhauser*, München, 1954, pp. 230-277.

66. Încingerea constă în suflecarea poalelor veșmântului lung și larg și prinderea lor în cingătoare, astfel ca veșmântul să nu împiedice munca sau să se murdărească (G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, V, Gütersloh, 1937, pp. 232-240).

67. Asupra contextului, vezi mai sus, p. 69 ss.

68. I. K. Madsen, „Zur Erklärung der evangelischen Parabeln", în *ThStKr*, 101, 1929, p. 301, n. 2. Cf. *Ta'an* 4.8 (despre festivalul de dansuri ale fecioarelor din Ierusalim): „toate veșmintele trebuie să fie proaspăt spălate".

69. Vezi pp. 53 ss.

70. Paralela din *Midr. Qoh*. 9, 8 atribuie parabola lui R. Jehuda I (mort în 217). Însă, după cum insistă, pe drept, W. Backer, *Agada der Tannaiten*, I, ed. a II-a, Strassburg, 1903, p. 36, n. 1, R. Meir (cc. 150) era deja familiarizat cu ea; astfel, R. Johanan ben Zakkai trebuie preferat ca autor, așa cum o arată b. *Shab*. 153 s.

71. Paralela din *Midr. Qoh*. 9, 8 interptrează veșmântul alb drept îndeplinirea poruncilor, faptele bune și studiul Torei. Aceasta nu diferă în mod substanțial, însă este comentariul rabinic al cuvântului „pocăință".

72. *Cf.*, de asemenea, *Enoh slav*. 9 (Col. A. Vaillant, *Le Livre des Secrets d'Hénoch*, Paris, 1952, p. 24, 15 ss.): „Și Domnul zise lui Mihail: Ia-l pe Enoh și scoate de pe dânsul îmbrăcămintea pământească, și unge-l pe dânsul cu cel mai bun untdelemn și îmbracă-l în veșminte slăvite".

73. Ed. C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften*, I, Leipzig, 1905, pp. 9, 27-29.

74. De exemplu, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*, Göttingen, 1940, pp. 8 s., retipărită în *Die Freude der Busse*, Göttingen, 1956, pp. 40 s.

75. Ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία... Στρφέσθαι cu greu ar putea să însemne aici „a fi convertit", deoarece acest cuvânt numai rareori are acest înțeles (în N. T., doar în *In.* 12, 40). Cuvântul mai uzual pentru „a fi convertit" este ἐπιστρέφειν. Deci se poate afirma că στρέφεσθαι din textul nostru este o redare a aramaicului *tubh, h'phakh*, cu înțelesul de „iarăși". (*Cf.* P. Joüon, *Recherches de science religieuse*, 18, 1928, pp. 347 s.)

76. *Mt.* 18, 3 este mai puternic colorat de uzajul lingvistic semitic decât paralele din *Mc.* 10, 15; *Lc.* 18, 17; *In.* 3, 3, 5 (*cf.* J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, London, 1960, p. 52, n. 1) și, de aceea, urmează a fi considerartă drept cea mai veche versiune a loghionului.

77. T. W. Manson, *Sayings*, p. 207: „În literatura rabinică nu există nici o paralelă a ideii că tipul umilinței este copilul".

78. Exemple la J. Jeremias, *ibid.*, pp. 32 ss.; E. Sjöberg, „Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum", în *Studia Theologica*, 4, 1950, pp. 44-85.

79. Εἰσέλθητε: imperfectul aramaic de bază are o forță modală („a putea") și evită pasivul (literal: „nu vei putea să intri").

80. Ταπεινοῦν ἑαυτὸν, ebraicul *hišpil 'açmo*, aram. *'ašpel garmeh*, „a-și mărturisi vina" (A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1929, p. 545).

81. Cu ὡς τὸ παιδίον τοῦτο (*Mt.* 18, 4) compară ὡς παιδίον (*Mc.* 10, 15; *Lc.* 18, 17), „de parcă ar fi un copil".

82. J. Jeremias, „Kennzeichen der ipsissima vox Jesu", în *Synoptische Studien (Festschrift A. Wikenhauser)*, München, 1954, pp. 86-89. *Cf.* Bill., I, pp. 393-410; II, pp. 49 s.; printre materialele colectate acolo privind modurile de adresare către Dumnezeu ca Tată, nu se poate găsi și *Abba*. Cu siguranță că aceasta reprezintă o rostire originală a lui Iisus.

83. Th. Zahn, F. Hauck, *Der Brief des Paulus an die Römer*, ed. a III-a, Leipzig-Erlangen, 1925, p. 396, n. 93; G. Kittel, în *ThWBNT*, I, p. 5, n. 12.

84. T. W. Manson, *Teaching*, p. 331.

85. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, ed. a II-a, Oxford, 1954, pp. 131, ss.

86. Vezi p. 30.

87. T.W. Manson, *Sayings*, p. 278.

88. *Lev.* r. 1, 5.

89. Vezi p. 17.

90. Textele din *Lc.* 14, 8-11 și 12-14 sunt amândouă dispuse într-un paralelism antitetic cu o concluzie eshatologică.

91. Verbele la forma pasivă din *Lc.* 14, 11 sunt o circumlocuțiune pentru numele divin, iar cele la timpul viitor se referă la Judecata de apoi.

92. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, ed. a II-a, Tübingen, 1933, p. 249.

93. *Lc.* 17, 5: οἱ ἀπόστολοι, προστιθέναι; 17, 6: εἶπεν δέ.

94. Vezi p. 106.

95. Vezi mai sus, p. 196.

96. Πάντα τὰ διαταχθέντα: pasivul este o perifrază pentru numele divin; *cf.* W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu*, München, 1955, p. 21, n. 59.

97. λέγειν, „a gândi" (cf. *Mt.* 9, 3 par.; 14, 26). Semitica nu are nici un echivalent precis pentru cuvântul „a gândi".

98. Ἀχρεῖος aici nu înseamnă „nefolositor", ci „nevrednic". Slugile nu spun că îndeplinirea îndatoririlor lor nu are valoare și nici că ele însele sunt leneșe și neglijente, ci ἀχρεῖος este o expresie a modestiei.

99. Vezi p. 45, n. 59.

1. Nu era neobișnuit ca un sclav să slujească la doi stăpâni (de exemplu, *Fapt.* 16, 16, 19), mai ales când unor frați li se lăsa o proprietate nedivizată după moartea tatălui lor.

2. Pentru această interpretare a lui ζυγός (*Mt.* 11, 29) îi sunt îndatorat lui K. Bornhäuser. Cf. *Is.* 10, 27: „Va ridica povara de pe umerii tăi și jugul de pe grumajii tăi" (14, 25).

3. A lua jugul lui Iisus înseamnă a deveni unui dintre cei ce-I urmează Lui.

4. Așa Matei. Luca schimbă asemănarea și se gândește la un râu ce se revarsă peste maluri – împrejurare cu totul improbabilă în Palestina.

5. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, I, Gütersloh, 1928, p. 188; în Palestina, ploile sunt mai întotdeauna însoțite de furtună.

6. Vezi p. 52, n. 83.

7. Bill., I, pp. 469 s.

8. Ἦν ἡ πτῶσις αὐτοῦ μεγάλη (*Mt.* 7, 27) este o expresie proverbială; *cf.* μέγα πτῶμα πίπτειν (Philo, *mut. nom.* 7.55; *ebriet.* 38.156; *migr. Abr.* 13.80). Ea înseamnă o prăbușire completă (L. Haefeli, *Sprichwörter und Redensarten aus der Zeit Christi*, Lucerna, 1934, p. 40).

9. În acest loghion, Matei pune accentul pe ideea că dacă ucenicii doresc să fie mântuți, ei trebuie să aibă curajul să se desprindă de masa poporului lor să urmeze (*via dolorosa* a turmei celei mici _ 7, 13 s.). Luca a păstrat contextul (*the setting*) loghionului. Unele persoane anonime au pus întrebarea: „Doamne, oare vor fi doar câțiva cei ce vor fi mântuiți?", iar Iisus a răspuns cu îndemnul la cea mai serioasă străduință, deoarece multora le va lipsi perseverența (13, 23 s.). Este un imbold de a deveni un următor (al lui Iisus), accentul fiind pus integral pe înaltul standard cerut vieții creștine.

10. Cf. *Mt.* 23, 24, unde, prin cuplul de contrast, cămilă și țânțar, se accentuează diferența dintre cea mai mare și cea mai mică vietate din mediul palestinian.

11. Asemănării despre urechea acului i s-ar potrivi mai bine, slab susținuta variantă κάμιλος „odgon de corabie" (în loc de κάμηλος, „cămilă"). Însă, împotriva variantei din urmă, proverbul atestat de literatura rabinică este: „Este limpede că vii din Pumbeditha, unde elefantul (cel mai mare animal cunoscut în Mesopotamia) poate trece prin urechea acului" (b.B.M. 38b).

12. E. F. F. Bishop, *Jesus of Palestine*, London, 1955, pp. 93 s.

13. G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, II, Gütersloh, 1932, ilustrațiile: 25, 28, 31, 34, 35, 36, 38, 39.

14. *Ibid.*, p. 78.

15. Boii erau în general utilizați pentru tractarea plugarului (cf. *Lc.* 14, 19).

16. *Fapt.* 26, 14.

17. Origen, *In Jerem. hom. lat.* 3.3. Origen citează numai prima jumătate în *In lib. Jesu Nave hom.*, 4.3.

18. J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus*, London, 1957, pp. 54-56.

19. Πύργος înseamnă: (1) „turn"; (2) „acareturi gospodărești". Accentul pus pe marele cost al temeliei sugerează o clădire mai mare (B. T. D. Smith, p. 220).

20. Ἐρωτᾷ τὰ πρὸσ εἰρήνην, în ebr. *ša'al b^ešalom*, aram. *š^e'el biš^elam*, „a saluta pe oponent", „a-i aduce omagiu", „a se preda necondiționat" (*cf.* W. Foerster, în *ThWBNT*, II, pp. 410, 422 ss.).

21. Vezi p. 115, n. 91.

22. Vezi mai sus, p. 81 s.

23. C. H. Hunzinger, „Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium", în *BZNW*, 26, Berlin, 1960, pp. 209-220, arată că cele patru parabole, având introducerea τίς ἐξ ὑμῶν (*Lc.* 15, 4 ss., 8 ss. [a doua oară numai τίς este repetat]; 11, 5 ss., 11 ss.), face apel ca ascultătorii să ajungă la o concluzie privind modul de a acționa al lui Dumnezeu. Deoarece în *Lc.* 14, 28, 30, 31 s., încep, de asemenea, cu τίς ἐξ ὑμῶν (a doua oară numai τίς este repetat) el sugerează că cele două parabole, adică cea a ziditorului turnului și cea a regelui care pune la cale un război, precum și parabola ucigașului trebuie intrepretate în mod corespunzător: ca un apel la încredere. Dacă oamenii își pun la încercare cu atât de multă grijă starea de pregătire, cu atât mai mult face aceasta Dumnezeu. El nu lasă nimic pregătit doar pe jumătate: „Ceea ce Dumnezeu a început, El duce până la capăt" (p. 216). Dar în parabolă nu este vorba de a duce la îndeplinire cu succes un plan care a fost pregătit doar pe jumătate, ci de afirmația că ucigașul, înainte de a-și transforma intenția în execuție, se asigură că mâna îi este destul de puternică; ceea ce nu se poate spune în cazul lui Dumnezeu (*cf.* E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, Berlin, 1961, p. 60, n. 85).

24. Asupra lui *Mt.* 12, 45c, vezi p. 109 s.

25. T. W. Manson, *Sayings*, p. 87.

26. *Tob.* 8, 3; *Mt.* 4, 1 ss. par.; *Mc.* 5, 1. ss.

27. P. Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1930, p. 83.

28. H. S. Nyberg, „Zum grammatischen Verständnis von *Mt.* 12, 44 s.", în *Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestamentlichen Seminar zu Uppsala*, IV, 1936, pp. 22-35, şi A. Fridrichsen, „Nachtrage", *ibid.*, pp. 44 s.

29. Evangheliile aduc multe exemple de astfel de substituire a unei profeţii condiţionale cu o parataxă. Cele mai apropiate de pasajul nostru sunt: *Mt.* 8, 9b; *Mc.* 4, 13. Pentru bune exemple, vezi Beyer, *op. cit.*, pp. 259-286.

30. T. W. Manson, *Sayings*, p. 88.

31. S. H. Hooke, *Alpha und Omega*, Nisbet, London, 1961, p. 178.

32. Cf. *Mt.* 21, 3 (ἀποστελεῖ, „îi va trimite înapoi îndată"); *Lc.* 13, 27 (ἐρεῖ λέγων, „el va repeta"); *Lc.* 18, 5 (ἐρχομένη, „întorcându-se"); *Lc.* 19, 13 (ἐν ᾧ ἔρχομαι, „până ce mă întorc"). Şi, de asemenea, ἡ παρουσία (*Mt.* 24, 37, 39), „întoarcerea".

33. Cel mai semnificativ exemplu este *Midr. Cant.* 4, 12, *cf.* B.B. 4, 9 (Bill., I, p. 674).

34. Matei încearcă să evite prezentul istoric; în materialul marcan preluat de dânsul, l-a eliminat în 88 de cazuri din 110 (J. C. Hawkins, *Horae Synopticae*, ed. a II-a, Oxford, 1909, pp. 144-149). Luca a mers chiar mai departe în această direcţie (vezi pp. 182 s.).

35. F. Hauck, în *ThWBNT*, IV, pp. 475 s.

36. Suetonius, *De vita Caesarum*, 50.

37. Plinius, *Hist. nat.*, IX, 119 ss.

38. Cf. *Mt.* 6, 27 (nu „un singur cot", ci, după cum arată parabola din *Lc.* 12, 25, „cam cât un cot", *cf.* p. 171); 19, 16 (εἷς par., *Lc.* 18, 18 τὶς); 26, 69 (μία par. *Lc.* 22, 56 τὶς); 27, 48 (εἷς, par. *Mc.* 15, 36 τὶς). Exemple adiţionale: *Mt.* 5, 18; 8, 19; 9, 18; 12, 11; 16, 14 (par. *Lc.* 9, 19 τὶς); 18, 6, 24, 28; 20, 13; 21, 19, 24; 22, 35; 23, 15; 25, 40, 45; 26, 51; 27, 15; *Mc.* 5, 22: 6, 15 (cf. *Lc.* 9, 8); 8, 28 (cf. *Lc.* 9, 19); 9, 17, 42; 10, 17 (cf. *Lc.* 18, 18); 11, 29; 12, 28, 42 (cf. *Lc.* 21, 2); 13, 1; 14, 66; 15, 6; *Lc.* 5, 3; 15, 4, 15; 16, 17; 17, 2, 15. În cele mai multe din aceste pasaje, εἷς, μία, ἕν redau un aramaic *hadh*, utilizat ca un articol nehotărât.

39. C. H. Hunzinger, *op. cit.*, p. 220.

40. E. Hirsch, *Frühgeschichte des Evangelium*, II, Tübingen, 1941, p. 315.

41. Bill., I, p. 674.

42. *Ibid.*, p. 675.

43. E. G. Gulin, *Die Freude im N. T.*, I, Helsinki, 1932, p. 37.

44. Gulin, *ibid.*, pp. 37-40. Cf. *Lc.* 7, 36 ss.; 19, 1 ss.

45. C. H. Hunzinger, *op. cit.*, pp. 217-220.

46. Vezi mai sus, p. 105, n. 56.

47. K. E. Wilken, *Biblisches Erleben im Heiligen Land*, I, Lahr-Dinglingen (Baden), 1953, p. 192.

48. Aşa Clem. Alex., *Strom.*, I, 16. 3, cu referire la parabola noastră.

49. *Cf.* J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, ed. a III-a, Gütersloh, 1963, pp. 84-86.

50. *Mt.* 6, 19-21; *Lc.* 12, 33 s. Nu este vorba de a pune în contrast comoara pământească cu cea cerească, ci despre locul în care a fost depozitată comoara.

51. T. W. Manson, *Sayings*, pp. 259 s.

52. *Ibid.*, p. 260.

53. Sensul povestirii este eclipsat dacă πλησίον (*rea'*) din *Lc.* 10, 29 este tradus prin „aproape". Concepţia creştină despre „aproapele" nu este punctul de plecare al povestirii, ci acela pe care povestirea urmărea să-l creeze.

54. Bill., II, pp. 515 ss.

55. IQS 1, 10, *cf.* 9, 16, 21 s; 10, 21.

56. b. 'A.Z. 26a (Bar.), *cf.* Abh. R. Nathan 16, 7.

57. Ἐρρέθη este pasivul utilizat ca circumlocuţiune pentru numele divin.

58. Vezi p. 45, n. 59.

59. În aramaică, imperfectul are în general un sens modal; aici el are un sens facultativ (cf. *Mt.* 7, 4 πῶς ἐρεῖς, „cum poţi spune?").

60. Μισεῖν ca antiteză a lui ἀγαπᾶν înseamnă foarte adesea în semită „ a iubi mai puţin" (*Mt.* 6, 24; mai departe, compară *Lc.* 14, 26 cu *Mt.* 10, 37), sau „ a nu iubi" (*Rom.* 9, 13), astfel şi în *Mt.* 5, 43.

61. *Lc.* 6, 27 s., arată că ἐχθρός înseamnă un duşman personal.

62. M. Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*, ed. a IV-a, Münster, 1948, p. 64, E. F. F. Bishop, *Jesus of Palestine*, London, 1955, p. 173.

63. K. Dannenbauer a dat o relatare despre o experiență dramatică și alarmantă avută pe drumul dintre Ain Fara și Jerusalim în *Der Bote aus Zion*, 70, 1955, pp. 15-21.

64. K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD $_3$), ed. a IX-a, Göttingen, 1962, p. 140.

65. J. Mann, „Jesus and the Sadducean Priests, *Lc.* 10, 25-37", în *Jewish Quarterly Review*, N. S. 6, 1915-16, pp. 415-422. Fariseii țineau altfel.

66. *Mt.* 25, 14-30 par.; *Lc.* 14, 18-20; *Lc.* 20, 10-12.

67. B. T. D. Smith, p. 180.

68. Iosif Flaviu, *Ant.*, 18, 30.

69. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, ed. a II-a, Göttingen, 1958, II B., p. 224 ss.: „Die Samaritaner".

70. Așa E. F. F. Bishop, *Jesus of Palestine*, London, 1955, p. 172.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*

73. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, ed. a II-a, Göttingen, 1958, II A, p. 38.

74. Așa, de asemenea, Bishop, *op. cit.*, p. 172.

75. B. Gerhardsson, „The Good Samaritan – the Good Shepherd?", în *Coniectanea Neotestamentica*, XVI, Lund-Copenhagen, 1958, p. 7, în acord cu J. Lindblom și R. Gyllenberg.

76. Opusul exact al proverbului citat de Filon (*De spec. leg.*, I, 12, 242): „rangul oaspeților reflectă distincția asupra gazdei", însemnând că ar trebui, de preferință, să se invite oaspeți distinși.

77. Întreaga pericopă este un *mašal*, „o revelație apocaliptică" (ca și *m'šalim* [etip. *mesal*] din *Cartea etiopiană a lui Enoh*, denumite în mod eronat „asemănări"); *mašal*, „comparație", este numai asemănarea despre separarea turmei (vv. 32 s).

78. J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, London, 1958, p. 64.

79. Bill., IV, pp. 1203 s.

80. Prezentul ἀφορίζει (v. 32b) arată că avem de-a face cu o procedură cutumiară curentă.

81. G. Dalman, *Arbeit und Sitte im Palästina*, IV, Gütersloh, 1939, p. 99.

82. *Ibid.* p. 99, 217.

83. C. C. Torrey, *The Four Gospels*, London, 1933, p. 296.

84. E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, ed. a II-a, Tübingen, 1927, in loc.

85. Vezi p. 239, n. 38.

86. Asupra acestui semitism, *cf.* p. 45, n. 61.

87. Vezi pp. 70, s.

88. *Cf.* T. W. Manson, *Sayings*, p. 250.

89. Vezi p. 87, n. 49.

90. Comentariul mai pe larg la J. A. T. Robinson, „The Parable of the Sheep and the Goats", în *NTS*, 2, 1955-56, pp. 228 ss.

91. E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, ed. a II-a, Tübingen, 1927, pp. 205 s., după H. Gressmann, *Altorientalischen Texte und Bilder*, I, ed. a II-a, Berlin, 1926, p. 188.

92. *Midr. Ps.* 118, 17 (Bill., IV, p. 1212).

93. Vezi mai sus, n. 91.

94. *Mc.* 9, 41: ἐν ὀνόματί μου, „pentru Mine"; cuvintele următoare: ὅτι Χριστοῦ (*anarthrie*, deci târziu) ἐστε e o explicare, pentru vorbitorii de limbă greacă, a semitismului ἐν ὀνόματί μου. Primitorul paharului de apă rece era la origine desemnat ca „unul dintre cei mici", așa cum o arată deopotrivă parabola din *Mt.* 10, 42 și *Mc.* 9, 42 (într-o conexiune de cuvânt-cheie), întocmai ca și în *Mt.* 25, 40, 45 și în mod similar cu demonstrativul pleonastic τούτων.

95. T. W. Manson, *Sayings*, p. 249.

96. Iisus este mijlocitorul iertării. În același fel, de exemplu, în *Mc.* 2, 5 în cele din urmă, Dumnezeu este Cel ce iartă. De aceea, Iisus zice (pasivul fiind utilizat ca o circumlocuțiune pentru numele divin): „Fiule, Dumnezeu îți iartă păcatele tale".

97. Ἐλεηθήσονται: viitorul este eshatologic, iar pasivul reprezintă numele divin: „Dumnezeu se va îndura de ei (la Judecata din urmă)".

98. Vezi mai sus, la v. 40.

99. *Cf.* b.B.B. 10b (Bar.): „Rabban Johannan ben Zakkai (contemporan cu Apostolii), le-a zis lor: Așa precum jertfele pentru păcat ispășesc pentru Israel, tot astfel milostenia (ç'*dhaqa*) ispășește pentru păgâni".

1. Este uimitor să se observe cum învățătura lui Iisus despre îndreptare corespunde până în amănunte cu doctrina paulină. Pavel, de asemenea, face distincție între îndreptarea conferită prin Botez (*I Cor.* 6, 11; *Rom.* 6, 7), numai prin credință (*Rom.* 3, 28, *cf.* p. 39, n. 59), și îndreptarea de la Judecata de pe urmă, prin credința lucrătoare prin iubire (*Gal.* 5, 6). Și Pavel, de asemenea, cunoaște o îndreptare a păgânilor la Judecata de apoi, dacă ei au împlinit acea νόμος ἄγραφος (*Rom.* 2, 12-16).

2. Vezi, p. 104 ss.

3. *Cf.* p. 174, n. 18. Strict vorbind, iertarea din v. 27 corespunde fazei prezente, care conduce la împărăție, și numai judecata pronunțată în v. 34 se aplică Judecății din urmă.

4. J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei*, Berlin, 1904, p. 95.

5. Vezi pp. 238 s.

6. Valoarea talantului a fluctuat. Noi am luat ca bază evaluarea lui Iosif Flaviu care apreciază că un talant este egal cu 10.000 dinari (cf. *Ant.*, 17.323 cu 190).

7. R. Sugranyes de Franck, *Études sur le droit palestinien à l' époque évangélique*, Fribourg, 1946, pp. 39 ss., ne oferă o analiză excelentă a condițiilor juridice implicate în *Mt.* 18, 23. 35. El arată că analogiile nu trebuie căutate în Palestina, ci în țările mediteraneene, mai cu seamă în Egipt; însă el merge până la presupunerea, care constituie slăbiciunea cărții sale, că acele condiții puteau să fie valabile și în Palestina.

8. Pentru o estimare comparativă, vezi, p. 32 s.

9. *Lc.* 12, 1; *I Cor.* 4, 15; 14, 19.

10. Atât προσηνέχθη cât și varianta προσηνέχθη (BD) indică faptul că a fost adus cu sila (*cf.* W. Bauer, *Wörterbuch zum N. T.*, ed. a V-a, Berlin, 1958, col. 1427, 1410). *Cf.*, de asemenea, v. 27: „i-a dat drumul".

11. *Sota* 3, 8; *Tos. Sota* 2, 9 (Bill., I, 798).

12. *Sifr. Dt.* 26 la 3, 23 (P. Fiebig, *Rabbinische Gleichnisse*, Leipzig, 1929, p. 10; Bill., I, p. 798).

13. b. *Qid.* 18a (Bar.); 500-1000 dinari; B.Q. 4, 5 dă 10.000 ca cel mai mare preț; Iosif Flaviu, *Ant.*, 2, 33 dă 20 mine/2.000 dinari, ca prețul lui Iosif Flaviu (*Fac.* 37, 28). *Cf.* J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, ed. a II-a, Göttingen, 1958, II B, p. 220.

14. M. Doerne, *Er kommt auch noch heute*, ed. a IV-a, Berlin, 1955, p. 149.

15. Vezi pp. 239 s.

16. Vezi p. 45, n. 59.

17. Jülicher, II, p. 307.

18. *Mech. Exod*, 22, 2, *cf.* Bill., IV, p. 700. s.

19. R. Sugranyes de Franch (vezi p. 250, n. 7), pp. 113 ss., §18: *La prison pour dettes*.

20. T. W. Manson, *Sayings*, p. 214.

21. J. Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei*, Berlin, 1904, p. 95. Asupra „marii porunci" de a pune în libertate pe deținuți, *cf.* Bill., IV, pp. 568, 572 s.

22. Vezi p. 113.

23. E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu*, Göttingen, 1961, p. 173 spune: „Ideea că în realitate Iisus a transmis iertarea lui Dumnezeu ucenicilor Săi este o parte a credinței Bisericii primare, însă nu trebuie să se presupună că Iisus a exprimat o asemenea pretenție". Concepții greșite, precum aceasta, se nasc în mod necesar dacă se dă importanță concordanței (ἀφιέναι) și se trece cu vederea faptul că Iisus, spre deosebire de Pavel, preferă să nu se exprime în limbajul teologiei, ci prin asemănări, parabole și acțiuni parabolice, pe scurt, în limbajul constituit de simboluri.

24. Vezi p. 113.

25. *Mt.* 7, 1-2 par. *Lc.* 6, 37 s.; *Mt.* 6, 14; *Iac.* 2, 12 s.; *cf. Mt.* 5, 7; 25, 31 ss.

26. Pentru doctrina despre cele două măsuri, *cf.* H. Bornhäuser, *Die Bergpredigt*, Gütersloh, 1923, pp. 161 ss.; Bill., IV, p. 1247, la cuvântul *Mass*.

27. *4 Ezdra* 7, 33, *cf.* 7, 74, 105; *Sib.* 5, 353, 510; *Cartea siriacă a lui Baruh*, 48, 27, 29; 85, 8-15. E. Linnemann, *op. cit.*, p. 174, este de părere că, „având în vedere data târzie a lui *4 Ezdra* (sfârșitul secolului 1 d. Hr.) este problematic „până la ce punct ideea aceasta poate fi privită ca o doctrină teologică explicită a rabinilor din zilele lui Iisus". Ca temei, el citează un pasaj din *Ex.* r. 45, la 33,

19, fără a nota că acest citat, (sfârşitul unei omilii), provine dintr-o lucrare compusă în jurul anului 1100 d. Hr. (*sic*). Spre a îndepărta orice îndoieli posibile asupra doctrinei epocii despre cele două măsuri, citez câteva dovezi care sunt fără îndoială precreştine. *Enoh etiop.* 38, 6: „de atunci înainte (după ce va fi trecut ultimul termen de pocăinţă), nimeni nu va mai căuta pentru sine însuşi îndurare de la Domnul Duhurilor"; *Enoh etiop.* 50, 5: „de acum înainte (după ce ultimul termen de pocăinţă va fi trecut) nu voi (mai) avea milă de ei"; *Enoh etiop.* 60 5 s.: „până în ziua aceasta a durat ziua milostivirii Lui; şi El a fost îndurător şi îndelung răbdător faţă de cei ce locuiesc pe pământ. Iar când ziua, şi puterea, şi pedeapsa, şi Judecata vin [...], atunci toate acestea se vor opri" (traducere după R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford, 1913).

28. S. H. Hooke, *The Kingdom of God in the Experience of Jesus*, London, 1949, p. 115.

29. Εἰς τὸν αἰῶνα, vezi p. 86.

30. *Lc.* 12, 29 (*cf.* par. *Mt.* 6, 31); *Lc.* 12, 31; *Mt.* 6, 33.

31. *Mt.* 6, 32; *Lc.* 12, 30.

32. Aşa cum a văzut corect Bornhäuser (vezi mai sus, n. 26), pp. 150 ss. A. Schlatter este de acord cu el, în *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1929, pp. 225 ss.

33. Orientalul are timp liber cu grămada şi nu-i place să se grăbească. Pentru el, schimbul de saluturi impune îndelungate conversaţii. În *2 Regi* (*4 Regi*) 4, 29, găsim o descriere a instrucţiunilor care interzic orice salut politicos obişnuit: „De vei întâlni pe cineva, să nu-i dai bună ziua, iar dacă vreunul îţi dă ţie bineţe, să nu-i răspunzi!". În interdicţia Sa, Iisus se gândeşte la tentaţia „de a se ataşa unei caravane (şi, astfel, de a pierde timp)" (E. F. F. Bishop, *Jesus of Palestina*, London, 1955, p. 170).

34. În aramaică, păsările sunt de gen masculin, iar animalele de gen feminin. Corbul, menţionat doar în *Lc.* 12, 24 este o pasăre necurată (*Lev.* 11, 15; *Deut.* 14, 14) şi totuşi Dumnezeu poartă de grijă „puilor de corb când ei strigă către El" (*Ps.* 147, 9; *Iov* 38, 41).

35. Vezi nota precedentă.

36. După cât se pare la baza lui *Mt.* 6, 28 se află un joc de cuvinte aramaic: οὐ κοπιῶσιν (*ʿmal*) οὐδὲ νήθουσιν (*ʿzal*), *cf.* T. W. Manson, *Sayngs*, p. 112.

37. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, IV, Gütersloh, 1939, pp. 250 s., dă numeroase exemple din Palestina modernă. Numele sunt distribuite după înfăţişare, culoare şi unele particularităţi, iar numele dat mielului sau iedului este purtat şi de animalul adult, căruia îi este familiar încă din tinereţe. Cât despre proprietar, numele nu este doar un mijloc de a chema animalul, ci este totodată un semn de proprietate.

38. Separarea plevei de grâu simbolizează Judecata (*Mt.* 3, 12).

39. Ἐπιστρέψας (aici *tuhh, hʿphakh*), însemnând „a repeta o acţiune". Acel ποτέ care apare numai aici la sinoptici, şi care nu este nici unde în N. T. legat de viitor, poate fi un adaos făcut de traducătorul grec. Cu greu ar putea el să aibă un echivalent aramaic.

40. Vezi p. 158-159.

41. Vezi p. 156. Cf. *P. Abh.* 2, 15: „Rabi Tarfon (pe la anul 100 d. Hr.) a zis: Ziua este scurtă şi însărcinarea este mare; lucrătorii sunt nişte leneşi şi plata este din plin, iar stăpânul casei este grăbit".

42. Trebuie să se acorde credit lui A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1929, pp. 511 s., pentru recunoaşterea faptului că „legarea şi dezlegarea" nu se aplică nici la deciziile autoritare ale învăţaţilor, nici la puterile disciplinare (după cum ar putea să apară în lumina limbajului rabinic), ci la autoritatea juridică de a pronunţa achitarea sau condamnarea. Cea mai bună ilustrare poate fi văzută în *Mt.* 10, 12-15, unde ucenicii lui Iisus aduc pace şi anunţă judecata.

43. Că sarea înseamnă prudenţă, înţelepciune este clar (aşa cum am văzut W. Nauck, în „Salt as a Metaphor", în *Studia Theologica*, 6, 1952, p. 165-178), aşa cum rezultă din comparaţia cu tratatul extracanonic *Därākh ʾäräç zuta* (A. Tawrogi, *Der talmudische Traktat Derech Erez Sutta*, Königsberg, 1885, p. 1). În el se spune chiar de la primele cuvinte: „Caracterul unui cărturar este umil, blând, harnic, sărat (*mʿmullah*), răbdător la nedreptate, iubit de toţi [...] ". De asemenea, *cf.* mai sus, „nesărat" înseamnă „nebun".

44. *Omil. Clem.* 2, 51; 3, 50; 18, 20; Apelles după Epifaniu, *Haer.*, 44, 2 ş.a.

45. J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus*, London, 1957, pp. 83-93.

46. G. von Rad, „Die stadt auf dem Berge", în *Evang. Theol.*, 1948-49, pp. 439-447.

47. *Cf.* asupra acestui pasaj, *ThWBNT*, IV, pp. 926 s.

48. Vezi pp. 185 ss.

49. Ἐσκανδαλίζοντο din *Mc.* 6, 3 implică faptul că Evanghelia este piatră de poticnire, ceea ce este confirmat de *Lc.* 4, 16-30: acolo ἐμαρτύρουν αὐτῷ (4, 22) trebuie considerat drept un dativ de dezavantaj („contra lui"), iar cuvintele: ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος trebuie înțelese, împreună cu K. Bornhäuser, *Das Wirken des Christus*, Gütersloh, 1921, p. 59, ca însemnând, că oamenii din Nazaret au fost surprinși, ca atunci când Iisus a citat *Is.* 61, 1-2, El s-a mărginit doar la cuvintele de îndurare și s-a întrerupt imediat înaintea cuvintelor referitoare la ziua răzbunării Lui (*Is.* 61, 2). G. Bornkamm mi-a arătat că în *Lc.* 7, 22; *Mt.* 11, 5, unde Iisus citează liber *Is.* 35, 5 s., cu o sugestie din *Is.* 29, 18 s., și o inserțiune din *Is.* 61, 1 , El, de asemenea, omite anunțarea răzbunării lui Dumnezeu (35, 4). Mai mult, în *Is.* 29 pedepsirea opresorilor (v. 20), urmează deschiderii ochilor orbilor și a urechilor surzilor (v. 18), precum și bucuriei săracilor (v. 19), tot așa precum în *Is.* 61 răzbunarea lui Dumnezeu urmează veștii celei bune pentru cei săraci (v. 1). Aceasta implică faptul că *Lc.* 4, 22 nu descrie o bruscă schimbare de sentimente contra lui Iisus din partea ascultătorilor Săi, ci mai degrabă că aceștia erau opuși lui Iisus din capul locului, deoarece mesajul Său contrazicea aspirațiile lor naționaliste. *Cf.* J. Jeremiss, *Jesus' Promise to the Nations*, London, 1958, pp. 44-46.

50. A împărtăși paharul cu cineva înseamnă a-i împărtăși soarta, fie bună sau rea (T. W. Manson, în *Studies in the Gospels* (Lightfoot Festschrift), Oxford, 1955, p. 219, n. 1).

51. A. Fridrichsen, în *Coniectanea Neotestamentica*, II, Uppsala, 1936, pp. 1-37, a demonstrat în mod convingător că ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν în N. T. nu înseamnă „autonegare", ci o „reală autonegare". Nu este vorba de o autodisciplină prin „negarea de sine", ci de predarea fără rezerve a propriei persoane.

52. A. Fridrichsen, *Gamle spor og nye veier*, Christiania, 1922, p. 30.

53. O proverbială creatură lipsită de valoare (Bill., I, p. 582). După *Mt.* 10, 29, două vrăbii valorează un ban; potrivit paralelei din *Lc.* 12, 6, cinci vrăbii fac două parale: „cu duzina" sunt mai ieftine. Se poate remarca faptul că negativul se potrivește cu verbul: ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν. Idiomul semit nu neagă pronumele; la fel în *Mt.* 5, 18, 36; 24, 22; *Mc.* 13, 20; *Lc.* 1, 37; 11, 46.

54. Asupra problemei istoricității precizărilor lui Iisus privind patima Sa, *cf.* W. Zimmerli și J. Jeremias, *The Servant of God*, London, 1957, pp. 58-104. În timp ce anumite trăsături și-au primit cu siguranță formularea după eveniment, pe de altă parte, după părerea mea, o probabilitate istorică mai mare se leagă de punctul de vedere că Iisus se aștepta la o moarte violentă și că El a găsit necesitatea Patimilor prefigurată în *Is.* 53.

55. K. E. Wilken, *Biblisches Erleben im Heiligen Land*, II, Lahr-Dinglingen, 1954, p. 162, relatează că a auzit de la păstor povestirea unui atac nocturn a mai mult de 30 de hiene, povestire în care erau date și numele prietenilor lui care fuseseră uciși în luptă.

56. În *Mc.* 14, 28, asemănarea păstorului este continuată (προάγειν este un termen tehnic care ține de chemarea păstorului), iar prezicerea din *Zah.* 13, 8 s. este înțeleasă în sensul că după moartea păstorului turma purificată va reapărea.

57. Vezi p. 80, n. 91.

58. Așa precum adeseori se întâmplă în uzanțele orientale, *In.* 12, 24, în imaginea cu bobul de grâu, ne îndreaptă atenția doar spre stadiul inițial și cel final al procesului, atunci când zice: „Iar dacă va muri, multă roadă va aduce". Trebuie să se facă completarea cu importantul stadiu intermediar (învierea). Alte exemple de semitisme de acest fel pot fi găsite la p. 187, n. 75.

59. *In.* 12, 24 este derivat dintr-o tradiție timpurie preioanică (N. A. Dahl, „The Parables of Growth", în *Studia Theologica*, 5, 1951, p. 155); dovada despre aceasta poate fi găsită în stil (paralelism antitetic; vezi, de asemenea, nota 60) și în limbaj (ὁ κόκκος cu articol, vezi p. 9, n. 2; πεσών este o evitare semită a pasivului, vezi p. 180, n. 52; asupra lui καρπὸν φέρειν, cf. *Septuaginta*, *Ioil* 2, 22;

Osea 9, 16). Deci nu se poate ridica nici o obiecţiune contra autenticităţii zicerii (*cf.* Dahl, *ibid*). Loghionul nu anunţă doar misterul vieţii prin moarte, ci vorbeşte despre împlinirea eshatologică realizată prin moartea bobului de grâu (Dahl, *ibid.*).

60. Asupra problemelor autenticităţii şi interpretării lui *Mc.* 10, 45, vezi J. Jeremias, „Das Lösegeld für Viele", în *Judaica*, 3, 1947, pp. 249-264. Utilizarea figurată a simbolului preţului de răscumpărare este specifică iudaismului târziu.

61. În cuvintele rostite la Cina cea de taină, Iisus se compară pe Sine cu mielul de Paşte; vezi J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955, pp. 142 ss.

62. Asupra semnificaţiei inclusive a lui πολλοί (aramaicul *saggi'in*) în *Mc.* 10, 45 par.; 14, 24 par., cf. *ThWBNT*, VI, pp. 536 ss.

63. Asupra Judecăţii de apoi, vezi pp. 55 ss., 204 ss., 246 ss.

64. *Cf.* J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh, 1930, pp. 69 ss.

65. Vezi p. 159, n. 26.

66. Loghionul din *Mt.* 10, 26, care ne-a parvenit printr-o împătrită transmisiune în N. T., a fost foarte diferit interpretat de către evanghelişti: Marcu (4, 22) îl vede ca o afirmaţie asupra predicii lui Iisus (taina Împărăţiei, în 4, 11, se va dezvălui tuturor); Luca (12, 2) îl priveşte fie ca pe un avertisment contra ipocriziei fariseilor (*cf.* 12, 1: ipocrizia nu le va ajuta la nimic, deoarece ceea ce este se va da pe faţă), fie ca pe o promisiune referitoare la propovăduirea ucenicilor (*cf.* 12, 3, de asemenea, *Lc.* 3, 17); în *Mt.* (10, 26), el este baza unui îndemn la lepădarea fricii (nici o ostilitate nu va fi în stare să zădărnicească propovăduirea). Deci, evangheliştii nu mai cunoşteau sensul original al loghionului; acelaşi lucru rămâne valabil pentru cele două citări din *Evanghelia lui Toma* (5 şi 6). Este cum nu se poate mai clar că, deja la o dată timpurie (în *Mt.* şi poate, de asemenea, în *Lc.* 12, 12), ceea ce era la origine o zicere profetică devenise un cuvânt de îndemn. Poate că este la origine un proverb – totul iese la lumină. Se poate afirma că pentru Iisus el are un înţeles eshatologic; timpul viitor, precum şi forma antitetică a zicerii, precum şi versiunea din *Papirusul Oxyrh.* 2, nr. 5 (unde este adăugată o sentinţă paralelă: „nu este nimic îngropat care să nu învie") susţin

acest punct de vedere. Mai presus de toate, este clar din *Mt.* 6, 4, 6, 18, că Iisus a declarat, de asemenea, în alt loc, că în Ziua cea de apoi toate cele ascunse vor fi descoperite. Deci, oricare era aplicarea particulară, loghionul vorbeşte despre inversarea eshatologică a situaţiei.

67. Fiecare dintre aceste patru calităţi posedă caractere distinctive proprii. Chiar şi astăzi negustorul de grâne încearcă să-şi atragă muşterii, anunţând cât de deplin îşi umple el măsura (T. W. Manson, *Sayings*, p. 56). Măsurarea grânelor este un proces care se execută potrivit unei proceduri bine stabilite. Vânzătorul se ghemuieşte pe sol, ţinând măsura între picioare. Mai întâi, el o umple de trei sferturi şi o scutură bine printr-o mişcare circulară, pentru a face ca grăunţele să se aşeze, apoi umple măsura până sus şi o mai scutură o dată. După aceea, el îndeasă grăunţele cu putere, cu ambele mâini. În cele din urmă, el face deasupra o moviliţă conică, bătătorind-o cu grijă, pentru a presa grăunţele la un loc. Din când în când, el face câte o gaură în grămăjoară şi toarnă încă ceva grăunţe, până ce nu mai rămâne loc pentru nici un bob. În acest fel, cumpărătorul are garanţia unei măsuri absolut pline, ce nu poate cuprinde mai mult (C. T. Wilson, *Peasant Life in the Holy Land*, New York, 1906, p. 212, citat de E. F. F. Bishop, *Jesus of Palestine*, London, 1955, p. 80). Astfel, zice Iisus, va fi măsura lui Dumnezeu.

68. De exemplu, H. J. Holtzmann, *Hand-Kommentar zum N.T.*, I, 1, Tübingen-Leipzig, 1901, pp. 248 s.

69. J. Jeremias, „Der Gedanke des «Heiligen Restes» im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu", în *ZNW*, 42 ,1949, pp. 184-194.

70. J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, ed. a II-a, Göttingen, 1958, II B, pp. 115 ss.

71. Vezi pp. 87 s.

72 H. Schmidt- P. Kahle, *Volkserzählungen aus Palästina*, I, Göttingen, 1918, p. 32, cu o corecţiune de G. Dalman în *Arbeit und Sitte in Palästina*, II, Gütesloh, 1932, p. 308 s.

73. Vezi p. 9, n. 2

74. Dalman, *op. cit.*, p. 249 şi ilustraţia 56.

75. N. A. Dahl în *Studia Theologica*, 5, 1951, p. 151.

76. Numeroase exemple bazate pe obervaţii din Palestina şi pe constatării ale unor experţi palestinieni sunt date în Sprenger, „Jesu Säe- und Erntegleichnisse", în *Palästina-Jahrbuch*, 9, 1913, p. 92, şi în Dalman, *op. cit.*, pp. 324 s.

77. Sprenger, *ibid.*

78. Se întâmplă, de asemenea, în Palestina; *cf.* Dalman, *ibid.*, p. 325 şi p. 250.

79. W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburg, 1956, p. 43.

80. Dalman, *ibid.*, pp. 324-326.

81. Grăunţele sunt utilizate ca hrană pentru păsări (Dalman, *op. cit.* pp. 250, 325.).

82. Vezi p. 105.

83. G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, ed. a III-a, Gütersloh, 1924, p. 145.

84. G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, IV, Gütersloh, 1939, p. 351 (în acord cu Bodenheimer).

85. B. T. D. Smith, *op. cit.*, p. 201; A. M. Brouwer, *De Gelijkenissen*, Leiden, 1946, p. 154; K.-E. Wilken, *Biblisches Erleben im Heiligen Land*, I, Lahr-Dinglingen, 1953, p. 127 s.

86. W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburg, 1956, p. 68, n. 30.

87. Cf. *1 Cor.* 4, 5: „Nu judecaţi ceva înainte de vreme".

88. Asupra concepţiei despre măsura eshatologică, vezi p. 190, n. 92.

89. Vezi pp. 154 s.

90. Această atitudine a lui Iisus este ferm încorporată în tradiţie. El pune accent în mod repetat pe avertismentul că ceata ucenicilor nu este o comunitate purificată, şi că la sfârşit rândurile lor trebuie să sufere procesul de separare (*Mt.* 7, 21-23, 24-27; 22, 11-14). El, de asemenea, îndeamnă la răbdare (*Mc.* 4, 26-29).

91. G. Stählin, „Die Gleichnishandlungen Jesu", în *Kosmos und Ekklesia, Festschrift für W. Stählin*, Kassel, 1953, pp. 9-22, conturează sursele şi sensul acţiunilor simbolice ale lui Iisus.

92. Primirea în casa lui Iisus este, probabil, sensul original din *Mc.* 2, 15; versetul este legat de cel precedent printr-un cuvânt cheie (τελώνης) şi, deci, s-ar putea ca la origine să fi introdus o istorisire independentă. În plus, dacă αὐτόν (2, 15) se referă la Levi vameşul, numele lui Iisus ar fi fost adăugat în mod stângaci în v. 15b (E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1937, p. 55.).

93. J. Schniewind, în *Das Neue Testament Deutsch*, I, la *Mc.* 2, 5.

94. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955, pp. 136 ss., 164.

95. *Cf.* J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, London, 1958, p. 21.

96. Numeroase exemple în *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh, 1930, p. 35 ss., *Mt.* (21, 12 ss.) şi *Lc.* (19, 45 ss.) sunt corecte atunci când plasează curăţirea templului imediat după intrare; cf. *Die Abendmahlsworte Jesu*, ed. a III-a, Göttingen, 1960: „*Der Abendmahlsbericht im Zussammenhang der Passionsgeschichte und als selbständige Überlieferung*" (pp. 83 ss.).

97. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, ed. a II-a, Oxford, 1954, pp. 264-268, a dovedit în mod convingător că cheia textului din *Mc.* 9, 33-36, se află în ambiguitatea cuvântului *ţalja*. Iisus îi învaţă pe ucenicii ambiţioşi că cel ce aspiră să fie cel mai mare, trebuie să se devină ca un *ţalja* (διάκονος), şi adaugă zisei parabolice o secţiune simbolică, punând în faţa ucenicilor un *ţalja* (παιδίον, *servulus*).

98. Asupra acestei pericope, *cf.* J. Jeremias, în *ZNW*, 43, 1950-51, pp. 148 s. (scena nu are loc în drum spre tribunal, ci după părăsirea lui); J. Blinzler, în *NTZ*, 4, 1957-58, pp. 32-47 (după cât se pare nu este vorba, cum s-a afirmat adesea, de o fată logodită, ci de o femeie căsătorită).

99. R. Eisler, în *ZNW*, 22, 1923, pp. 306 s.

1. Scrierea numelui pe nisip, astfel încât vântul să-l poată şterge, indică un avertisment şi o ameninţare de distrugere. O altă interpretare a scrierii pe nisip este aceea că Iisus proceda ca un judecător roman care îşi scria sentinţa înainte de a o citi. Sentinţa lui Iisus a fost: achitarea (T. W. Manson, în *ZNW*, 44, 1952-1953, pp. 255 s.).

2. W. Salm, *Beiträge zur Gleichnisforschung*, Diss., Göttingen, 1953, p. 93. Este discutabil dacă blestemarea smochinului trebuie luată în considerare în acest context. H. W. Bartsch, „Die «Ver-

fluchung» des Feigenbaumes" în *ZNW*, 53, 1962, pp. 256-260, a argumentat în mod plauzibil că *Mc.* 11, 14 par. *Mt.* 21, 19b are la origine o zicere eshatologică, ce ilustra apropierea sfârşitului. „Nimeni nu va mai mânca din fructele tale". Redarea eronată a unui imperfect aramaic printr-un optativ (*Mc.* 11, 24), crede el, a făcut apoi ca zicerea să fie interpretată ca un blestem şi să fie combinată cu un fond apropriat.

3. Stählin, *op. cit.*, p. 20.

4. C. Maurer, *Judaica*, 4, 1948, p. 147.

IV. CONCLUZIE

Încercând să regăsim semnificaţia originară a parabolelor lui Iisus, un lucru devine evident cu precădere: toate parabolele lui Iisus îi constrâng pe ascultătorii Săi să ajungă la o decizie asupra persoanei şi misiunii Sale[1]. Deoarece ele sunt toate pline de „taina Împărăţiei lui Dumnezeu" (*Mc.* 4, 11)[2], adică de recunoaşterea „unei eshatologii care este în curs de realizare"[3]. Ceasul împlinirii a sosit! Aceasta este nota de urgenţă care răsună în toate aceste parabole. Omul cel tare este dezarmat, forţele răului bat în retragere, doctorul a venit la cei bolnavi, leproşii sunt curăţiţi, greaua povară a vinei este îndepărtată, oaia cea pierdută a fost adusă acasă, uşa casei Tatălui stă deschisă, săracii şi cerşetorii sunt poftiţi la ospăţ, un stăpân al cărui har e dat mai presus de merite plăteşte simbriile întregi, o mare bucurie umple toate inimile. Anul milei lui Dumnezeu a venit. Căci S-a arătat Cel a Cărui Împărăţie învăluită străluceşte prin fiecare cuvânt şi prin fiecare parabolă – MÂNTUITORUL.

■ 1. E. Fuchs, „Bemerkungen zur Gleichnisauslegung", în *ThLZ*, 79, 1954, col. 345-348, accentuează faptul că parabolele implică o autoatestare hristologică. Atunci când o parabolă zugrăveşte bunătatea lui Dumnezeu, acea bunătate este actualizată în Iisus. Când o parabolă vorbeşte despre Împărăţie, Iisus „Se ascunde pe Sine Însuşi" în spatele cuvântului „Împărăţie", ca fiind „conţinutul ei tainic". Nu pot decât să fiu de acord din toată inima cu modul decisiv în care Fuchs găseşte în parabole învăluita autoatestare hristologică a lui Iisus cel istoric.

2. E. Hoskyns, R. N. Davey, *The Riddle of the New Testament*, London, 1931, pp. 126-135.

3. Dodd, la p. 198, ca rezultat al studiului său general (vezi mai sus, p. 18 ss.), vorbeşte de „eshatologie realizată". Forma de exprimare de mai sus (în germană: *„sich realisierende Eschatologie"*) mi-a fost comunicată de Ernst Haenchen într-o scrisoare. Spre bucuria mea, C. H. Dodd a fost de acord cu ea (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 447, n. 1).

Indice de Autori

Indice de Parabole Sinoptice

(numai principalele referințe, fiind excluse metaforele și asemănările)

■ * x = citare literală a versiunii din *Evanghelia lui Toma*.

GABRIELA VIZINIUC
Chipuri de femei-martir din epoca persecuțiilor
95 pagini, 18.000 lei

Volumul prezintă o galerie de portrete alese a femeilor-martir din perioada timpurie a creștinismului. O compilație superioară, care descoperă jertfelnicia aparte a femeilor în timpul marilor persecuții.

SFÂNTUL VASILE CEL MARE
Despre Botez
155 pagini, 36.000 lei

O expunere extrem de originală a marelui Părinte capadocian asupra semnificației sacramentale a Tainei Sfântului Botez, în perspectiva celei "de a doua nașteri" și a "porții împărăției cerului". O lucrare fundamentală a sfântului, care vede pentru prima oară lumina tiparului în România.

Cuviosul Ioan cel Străin
131 pagini, 23.800 lei

Publicăm singurele documente care ne-au parvenit legate de biografia și zicerile omului sfânt în jurul căruia s-a închegat faimosul grup creștin-ortodox "Rugul Aprins". Textele cărții prezintă un acut și îndoit interes: duhovnicesc și documentar. În *addenda*, două emoționante evocări ale cuviosului Ioan cel Străin, semnate de Părintele Roman Braga și de Alexandru Mironescu.

SFÂNTUL PETRU HRISOLOGUL
Omilii tematice
125 pagini, 24.500 lei

Volumul reunește vestitele predici ale lui "Petru cel cu vorbire de aur", reprezentant de seamă al patristicii occidentale, considerat "un Ioan Gură de aur al apusul creștin". Predicile abordează teme teologice generale, apropiindu-se de formele clasice ale retoricii și elocinței creștine.

Sensul desăvârșirii în monahism. Antologie
171 pagini, 3.900 lei

Texte adunate de monahul Ignatie, coordonatorul CP-ului, în care stareții, monahii și mirenii pot contempla adevărata icoană a vieții călugărești și modul în care pot fi îndreptate obști mănăstirești pe calea cea firească, strămoșească, a Bisericii.

PĂRINTELE IUVENALIE IONAȘCU
Starețul Gheorghe de la Cernica și mișcarea paisiană
192 pagini, 42.000 lei

Autorul reveleează relația dintre mișcarea paisiană și opera Cuviosului Gheorghe Cernicanul. Și "paisianismul", și "cernicanismul" apar ca manifestări unitare ale aceleiași unice și inconfundabile spiritualități ortodoxe românești.

SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA
Opt omilii la fericiri
305 pagini, 20.000 lei

Marele teolog și poet al veacului al IV-lea închină câte o predică fiecăreia dintre cele nouă Fericiri formulate de Hristos în Predica de pe munte. O exegeză de o deosebită profunzime, ca un mic tratat de morală și de antropologie creștină, tipărit prima oară în România.

PĂRINTELE EUGEN DRĂGOI
Sfinți în travestii
31 pagini, 3.900 lei

O carte doar aparent ciudată, care relatează biografiile ieșite din comun ale unor sfinte femei care și-au schimbat portul femeiesc pentru a putea intra în mănăstiri ca monahii, ascunzându-și astfel identitatea zeci și zeci de ani!

COLECȚIA „DEBUT"

MARIUS LAZURCA
Invenția trupului
153 pagini, 4.300 lei

COLECȚIA „DOGMATICA"

CONSTANTIN C. PAVEL
Introducere în gândirea Fericitului Augustin
277 pagini, 22.000 lei

Marele profesor pledează asupra importanței gândirii Sf. Augustin, și a serviciilor pe care le-a adus această credinței și culturii moderne, "științei idealului în raport cu Dumnezeu".

PAVEL FLORENSKI
Dogmatică și dogmatism. Studii și eseuri teologice
341 pagini, 25.000 lei

Cea mai mare personalitate a culturii slave, supranumit "Leonardo da Vinci al slavilor". Ucis de Stalin. O suită de meditații de mare profunzime despre purificarea minții de falsele premize și dogme ale contemporaneității, de falsa știință și de falsa filosofie.

MITROPOLITUL NICOLAE AL BANATULUI
Origen și Celsius
221 pagini, 50.000 lei

O carte savantă, extrem de rară, de mare cultură teologică, în care Mitropolitul Nicolae comentează și actualizează celebra dispută dintre Origen, cea mai mare minte a creștinismului după Pavel, și Celsus – reprezentantul gândirii filosofice păgâne.

COLECȚIA „DREAPTA EUROPEANĂ"

ALAIN DE BENOIST
O perspectivă de dreapta. Antologie critică a ideilor contemporane
312 pagini, 29.000 lei

O dublă critică de înaltă ținută – o critică ideologică a stângii și o critică metodologică a dreptei. Un bilanț al mișcărilor de idei din ultimele decenii. O antologie unică a dreptei și o schiță a chipului unei drepte posibile.

GUSTAVE THIBON
De la divin la politic. Convorbiri cu Christian Chabanis
129 pagini, 10.500 lei

Iconoclast și incalificabil, Thibon propune modele "tradiționaliste" extrem de originale și de non-conformiste. "Adevărata cultură, notează autorul, trebuie să aibă drept rezultat adâncirea ignoranței", care să permită receptarea unei noi lumi, mai profunde.

GIAN PIO MATTOGNO
Masoneria și Revoluția franceză
128 pagini, 20.000 lei

Autorul dezvăluie și comentează rolul jucat de masonerie în Revoluția Franceză. Este pusă în discuție și teza catolică asupra aceleiași revoluții: un complot urzit de masonerie împotriva Tronului și a Altarului.

KONSTANTIN LEONTIEV
Bizantinismul și lumea slavă
175 pagini, 24.500 lei

K. Leontiev a fost marele contemporan al lui Dostoievski și adversar al acestuia în ordinea politicului. Prezentul text ni-l dezăluie ca pe un cruciat al cuvântului și un erudit cu intuiții profetice, față de care Spengler nu face decât figura unui neamț redundant.

RĂZVAN CODRESCU
Spiritul dreptei
200 pagini, 8.500 lei

Prima scriere a unui intelectual român asupra spiritului dreptei; un text care l-ar fi putut bucura pe Petre Țuțea. Eseurile lui Codrescu incomodează lenea politică și sporesc reflecția, precum Adevărul însuși. Un adevărat *best seller* al dreptei.

RĂZVAN CODRESCU
De la Eminescu la Petre Țuțea
276 pagini, 48.000 lei

O întâlnire fără prejudecăți a cititorului cu personalități mărturisitoare ale dreptei politice: Eminescu, Paulescu, Crainic, N. Ionescu, Blaga, C.Z. Codreanu, P. Țuțea. În *addenda*, două eseuri-eveniment: "Fenomenul românesc al bancului" și "Gâlceava dracului cu lumea".

ALDO FERRARI
A Treia Romă. Renașterea naționalismului rus
114 pagini, 19.000 lei

Un studiu de mare actualitate și importanță, care invită la o redefinire a noțiunilor de "dreapta" și "stânga", precum și la o delimitare realistă a tradiționalismului creștin de așa-numitul "național-comunism". O descriere a mișcării "Pamiati", și a

naționalismului său, pendulând între "bizantinism" și "pan-slavism".

JOSEPH DE MAISTRE
Istorie și providență
226 pagini, 16.500 lei

COLECȚIA „EIKONA"

NIKOLAI OZOLIN
Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească
187 pagini, 24.500 lei

Discipol al marelui iconolog Leonid Uspensky și doctorand excepțional al Sorbonei, N. Ozolin oferă pentru prima dată în versiune românească cele 12 studii de iconografie și arhitectură eclezială care l-au făcut celebru.

EVGHENI TRUBEȚKOI
3 Eseuri despre icoană
164 pagini, 44.000 lei

Nobilul rus de vastă cultură, ucis de bolșevici în timpul luptelor din 1918, Trubețkoi este unul din fondatorii reflexiei moderne asupra icoanei. Tot el este cel care a înlăturat primul ferecătura de argint care acoperea frumusețea ascunsă a icoanei. Cele trei eseuri abordează icoana secolului 15, epoca de renaștere națională și spirituală a Rusiei creștine.

COLECȚIA „ELITA INTERBELICĂ"

ALEXANDRU MIRONESCU
Calea inimii. Eseuri și dialoguri în duhul Rugului Aprins
273 pagini, 23.500 lei

Un document mai puțin obișnuit în vremea noastră. O culegere de meditații și mărturisiri. Relatarea frustă și sinceră a itinerarului spiritual parcurs de un universitar de elită, lider al grupului "Rugul Aprins", de la mănăstirea Antim.

IOAN GH. SAVIN
Iconoclaști și apostați contemporani
125 pagini, 5.400 lei

Un text care nu trebuie să lipsească din casa nici unui român credincios. Cartea celui mai mare dintre apologeții români ai epocii noastre. Ea oferă argumente memorabile împotriva promotorilor necredinței sau ateismului, și consolidează convingerile insului credincios. Texte scurte, urgente, inegalabile prin actualitatea lor polemică.

COLECȚIA „ESEU — SERIA OCCIDENTALĂ"

JULIUS EVOLA
Individul și devenirea lumii
190 pagini, 30.000 lei

Un eseu mai puțin cunoscut al unuia dintre cei mai mari istorici ai religiilor din lume. O perspectivă asupra modului în care se depreciază și decade lumea contemporană, elaborată de una dintre conștiințele cele mai culte, dar și mai incomode ale epocii noastre.

RENÉ DE CHATEAUBRIAND
Geniul creștinismului
283 pagini, 25.000 lei

La 150 de ani de la moartea lui Chateaubriand, Editura "Anastasia" oferă publicului prima ediție românească a capodoperei marelui poet francez. Un manifest împotriva tendințelor raționalist-ateiste ale iluminismului. Marele Hugo obișnuia să spună: "Vreau să fiu Chateaubriand sau nimic".

COLECȚIA „ESEU TEOLOGIC"

ANGELA MARINESCU
Evanghelia după Toma
190 pagini, 30.000 lei

ANTHONY LANE, DANIEL BULZAN, SILVIU ROGOBETE, JOHN STOTT
Erezie și logos
157 pagini, 6.300 lei

IOVA FIRCA
Cosmogonia biblică și teoriile științei
219 pagini, 19.500 lei

COLECȚIA „FILOSOFIA CREȘTINĂ"

ALEXANDRU MIRONESCU
Kairós. Eseu despre teologia istoriei
151 pagini, 6.000 lei

Un text absolut unic de teologie a politicului, a unuia din liderii grupului creștin-ortodox "Rugul Aprins". Cartea urmărește decriptarea lucrării Providenței în desfășurarea marilor evenimente și cutremure ideologice și politice ale epocii noastre.

VASILE BĂNCILĂ
Filosofia vârstelor
257 pagini, 11.000 lei

"Cu fiecare vârstă pătrundem într-un mister mai mare" – iată emblema acestei cărți tulburătoare a unuia dintre filosofii creștini cei mai importanți. Tema cărții: o problemă de educație a vârstelor, de apropiere și de cooperare a acestora, o pledoarie de mare eficacitate morală și pedagogică pentru efortul comun de armonizare a vârstelor.

COLECȚIA „HOMO SYMBOLICUS"

ANTOINE GUILLAUMONT
Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului
325 pagini, 23.000 lei

O carte care nu trebuie să lipsească din casa nici unui creștin. Cartea celui mai mare specialist în istoria creștinismului timpuriu și studiul cel mai complex și mai documentat asupra esenței monahismului.

LOUIS DUMONT
Eseuri despre individualism. O perspectivă antropologică asupra ideologiei moderne
308 pagini, 16.000 lei

Cartea dezvoltă patru teme de acut interes: abordarea comparativ-antropologică a modernității, punerea într-o perspectivă ierarhică a ideologiei individualității. Textul urmărește istoria genezei și dezvoltării ideologiilor moderne și compararea culturilor naționale din Europa.

COSTION NICOLESCU
Spre o cultură liturgică
187 pagini, 32.000 lei

Cititorul nu va găsi în această carte prezumția desăvârșirii, ci mai degrabă tactul sfătos al unui eseist excepțional care se micșorează pe sine, pentru a da glas tradiției Răsăritului, cu tot ce a zămislit aceasta mai temeinic, de la aforismul neptic până la universul tarcovskian.

SORA ÉLIANE POIROT
Sfântul Ilie proorocul
261 pagini, 41.000 lei

O amplă și unică monografie a figurii Sf. Ilie Tesviteanul, scrisă în lumina tradiției Sfinților Părinți ai Bisericii, dar și la nivelul exigențelor actuale ale cercetării antropologico-religioase. Cartea descoperă virtuțile-emblemă ale vieții monahale: însingurarea, fecioria, tăcerea, postul, sărăcia, ascultarea.

COLECȚIA „IMPASURI ȘI SEMNE"

VLADIMIR ZIELINSKY
Dincolo de ecumenism. Un ortodox răspunde Cardinalului Ratzinger
164 pagini, 15.000 lei

Un laic ortodox rus se adresează cu dureroasă fraternitate și în semn de posibilă solidaritate unui faimos cardinal al Bisericii Romane, cardinalul Ratzinger. Convorbiri despre credință de un mare curaj al sincerității.

CONSTANTIN C. PAVEL
Tragedia omului în cultura modernă
100 pagini, 8.500 lei

Împotriva nihilismului și scepticismului contemporan, autorul propune actualizarea faimosului pariu pascalian asupra existenței lui Dumnezeu: "De câștigați, câștigați. Dacă pierdeți, nu pierdeți nimic". Cartea profesorului C. Pavel pivotează în jurul criticii umanismului antropocentric.

MAX PICARD
Fuga de Dumnezeu
157 pagini, 14.800 lei

O carte fundamentală despre credință. Motto-ul Sf. Augustin rezumă magistral tema cărții: "unde va merge cel ce va fugi de la fața lui Dumnezeu? Merge ba într-o parte, ba în alta, asemeni celui ce caută locul fugii sale. Unde vei merge, unde vei fugi? De vei fugi de El, fugi chiar la El. Fugi ca să I te înfățișezi, nu ca să I te ascunzi, căci nu

poți să l te ascunzi, ci numai să te dezvălui".

ERWIN PANOFSKY
Arhitectura gotică și gândirea scolastică
156 pagini, 60.000 lei

Cartea-eveniment a Editurii "Anastasia" pe anul 1998. Unul dintre studiile cele mai originale al gândirii estetice contemporane, scris de cel mai mare estetician al epocii moderne. Un text deopotrivă fermecător și erudit, cu mare putere formativă.

COLECȚIA „INTELECTUALII BISERICII"

MIHAIL AVRAMESCU
Calendarul incendiat al lui Ierusalim Unicornus
121 pagini, 21.000 lei

Un jurnal de idei scris în plin coșmar comunist de una din cele mai fascinante personalități ale clerului ortodox. Ediție unică, apărută cu binecuvântarea Mitropolitului Nicolae al Banatului și prefațată de Alexandru Paleologu.

DANIIL SANDU TUDOR
Taina Rugului Aprins. Scrieri și documente inedite
153 pagini, 22.000 lei

Scurt itinerar autobiografic al unuia dintre membri marcanți ai grupului "Rugul Aprins", însoțit de meditații duhovnicești, de documente rare și de câteva portrete ale autorului semnate de Al. Mironescu, Valeriu Anania și Arhim. Sofian Boghiu. Un text care vede pentru prima oară lumina tiparului.

COLECȚIA „PSALM"

SAN JUAN DE LA CRUZ / SFÂNTUL IOAN AL CRUCII
Noche oscura del alma / Noaptea întunecată a sufletului — (poeme)
158 pagini, 7.400 lei

Poezia mistică, inegalabilă, a Sf. Ioan al Crucii conduce mai presus de natură și mai presus de rațiune, dar nu în afara lor. Ordinea harului nu violează limitele naturii, ci ridică natura la desăvârșire – iată, rezumate, conținuturile nedevelopate ale acestui mare clarvăzător creștin.

Cartea Profetului Isaia
257 pagini, 22.000 lei

O magistrală tălmăcire și tâlcuire a textului vetero-testamentar, în versiunea Arhiepiscopului Bartolomeu (Valeriu Anania).

Cartea Profetului Ieremia
252 pagini, 37.000 lei

Un eveniment filologic și teologic de excepție. Un alt faimos text scriptural, din seria profeților tălmăciți și tâlcuiți inegalabil de Î.P.S. Bartolomeu.

COLECȚIA „BISERICA ȘI ȘCOALA"

PROF. ANA DANCIU
Metodica predării religiei
255 pag. 37.000 lei

ÎN AFARA COLECȚIILOR

PR. IOAN BARDAȘ
Calvarul Aiudului
93 pagini, 31.000 lei

O carte zguduitoare, care cuprinde mărturia suferințelor îndurate de un preot ortodox în pușcărie, timp de 16 ani!

VLADIMIR VOLKOFF
Struțocămila (roman)
246 pagini, 4.500 lei

Un roman exploziv, al unuia dintre scriitorii și eseiștii cei mai notorii ai deceniului 80, care descrie uluitoarea biografie a unui securist devenit episcop! Unul din marile romane ale epocii noastre.

I. L. CARAGIALE
Nimic fără Dumnezeu. Articole și notițe critice
117 pagini, 8.950 lei

Un volum care reunește pentru prima dată textele religioase, creștin-ortodoxe, ale "celui mai creștin clasic al literaturii române". Lectura cărții dezvăluie profunzimi metafizice care spulberă imaginea comună a marelui dramaturg și scriitor satiric.

OLIVIER CLÉMENT
Taizé – Un sens al vieții
90 pagini, 8.800 lei

O prezentare a comunității de la Taizé, loc de pelerinaj internațional, care adună anual mii de credincioși, inclusiv din România, în numele fraternității creștine. Taizé – un semn al Bisericii în perspectiva reconcilierii.

HORIA VINTILĂ
Dumnezeu s-a născut în exil
246 pagini, 35.000 lei

Versiunea românească, revăzută și adăugită a unuia dintre cele mai vestite premii Goncourt. Un *best seller* european semnat de un român devenit celebru. O lectură obligatorie a elevilor, devenită astăzi capodopera literaturii exilului.

TEODOR BACONSKY
Ispita Binelui
319 pagini, 75.500 lei

Excelente eseuri ale unui creștin ortodox care a petrecut mai mulți ani în Occidentul secularizat. După "Râsul Patriarhilor", apărut în 1996 la "Anastasia", noua carte a ambasadorului României pe lângă Sfântul Scaun confirmă acuitatea și perspicacitatea inteligenței creștine a autorului.

NICOLAE C. PAULESCU
Noțiunile de suflet și Dumnezeu în fiziologie
274 pagini, 35.000 lei

Prezenta lucrare este capodopera celui mai mare savant creștin al României, inventatorul insulinei. Un text care combate prejudecata curentă a incompatibilității și rupturii dintre religie și știință. Paulescu – un practician genial și un model formativ de excepție al tineretului.

CARDINAL CHRISTOPH VON SCHÖNBORN
Oamenii, Biserica, Țara
259 pagini, 52.000 lei

Cardinalul Christoph von Schönborn, primatul Austriei, autorul celui mai competent studiu asupra iconoclasmului, un rar cunoscător apusean al Ortodoxiei și viitor, se pare, Papă al Romei, oferă un text de mare actualitate, care pune în discuție liberă toate problemele cu care ne confruntăm, de la întrebările fundamentale asupra existenței și până la urgența angajării publice și politice a conștiinței creștine.

DESMOND O'GRADY
O istorie a Jubileelor
275 pagini, 51.000 lei

În actualitatea febrilă a Marelui Jubileu 2000, Fundația Anastasia oferă cititorilor săi o istorie neconvențională, extrem de palpitantă și de atractivă, a celor 26 de Jubilee prăznuite de lumea apuseană, începând cu secolul XIV! O scriere care s-a bucurat de un enorm succes în Statele Unite și în Australia.

SORIN DUMITRESCU
Rock & Popi
290 pagini 37.000 lei

O carte de "veghe creștină", scrisă în memoria adolescenților care și-au vărsat sângele pe asfalt în 1989. Volumul reunește "gazetăria sinucigașă" a unui zugrav de icoane "căzut în istorie".

Album Maitec
88 pagini, 109.000 lei

Prezentul album inaugurează seria "Ei înșiși". Este o publicație autobiografică 100%, de mare valoare documentară, în care marele sculptor Ovidiu Maitec se mărturisește pe sine, începând cu imaginea operelor alese să-l reprezinte, și până la selecția textelor și formula generală de tehnoredactare. Un album redactat integral de mâinile marelui artist.

Calendar Duhovnici
12 pagini, 61.000 lei

Comenzile se pot face pe adresa: str. Venerei 13, sector 2, București, tel./fax: 2116745
Pentru comenzi peste 400.000 lei, rabat 20%. Plata [illegible]
Taxele poștale sunt suportate integral de [illegible]

Redactare:
Răzvan Codrescu

Corectură:
Mona Dantes

Tehnoredactare:
Valentin Dan

Tiparul executat la IMPRIMERIILE MEDIA PRO BRAŞOV

Încercând să regăsim semnificația originară a parabolelor lui Iisus, un lucru devine evident cu precădere: toate parabolele lui Iisus îi constrâng pe ascultătorii Săi să ajungă la o decizie asupra persoanei și misiunii Sale. Deoarece ele sunt toate pline de "taina Împărăției lui Dumnezeu" (Mc.4, 11), adică de recunoașterea "unei eshatologii care este în curs de realizare" (sich realisierende Eschatologie). Ceasul împlinirii a sosit! Aceasta este nota de urgență care răsună în toate aceste parabole. Omul cel tare este dezarmat, forțele răului bat în retragere, doctorul a venit la cei bolnavi, leproșii sunt curățiți, greaua povară a vinei este îndepărtată, oaia cea pierdută a fost adusă acasă, ușa casei Tatălui stă deschisă, săracii și cerșetorii sunt poftiți la ospăț, un stăpân al cărui har e dat mai presus de merite plătește simbriile întregi, o mare bucurie umple toate inimile. Anul milei lui Dumnezeu a venit. Căci S-a arătat Cel a Cărui Împărăție învăluită strălucește prin fiecare cuvânt și prin fiecare parabolă — MÂNTUITORUL.

Joachim Jeremias